كشف الأسرار

شرح المصنّف على المنار

للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد
المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى ٧١٠ هـ

مع

شرح نور الأنوار على المنار

لمولانا حافظ شيخ أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد
بن عبيد الله الحنفي الصدّيقي الميهوي
صاحب الشمس البازغة
المتوفى ١١٣٠ هـ

الجزء الاول

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت. لبنان
هاتف: ٨٠١٣٣٢ - ٨٠٥٦٠٤ - ٨٠٠٨٤٢
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le

الله نور السموات والارض

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

أحمد الله ذا الحجة الباهرة، والعزة القاهرة، على نعمه العظام، ومننه الجسام، ما حلت الأرواح في الأجسام، وكلفنا بالشرائع والأحكام، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له، شهادة عبد شكر خيره، ولم يعرف إلهاً غيره، وأشهد أنّ محمداً من خير أرومة العرب مولداً، وأفضل جراثيمها محتداً، وأطولها نجاداً، وأرسخها في المكرمات أوتاداً، عبده ورسوله، أرسله حين كشف الشرك قناعه، وبسط الكفر باعه، ونصب الجهل رايته، وبلغ الغيّ غايته، فأيده أحسن تأييد، وأكد أمره أفضل تأكيد، حتى بلّغ الرسالة، وأوضح الدلالة، وعبد ربه حتى أتاه اليقين، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين.

قال مولانا الشيخ الإمام، الصدر القرم الهمام، حافظ الملة والدين، ناصر

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

الحمد لله الذي جعل أصولَ الفقه مبنىً للشرائع والأحكام، وأساساً لعلم الحلال والحرام، وصيرّها موثقة بالبراهين والدلائل، وموشّحة بالحلي والشمائل، والصّلاة والسّلام على سيدنا محمد الذي أجرى هذه الرسوم إلى يوم الدين، وأيّد العلماء بالأيد المتين، ورفع درجاتِهم في أعلى عليين، وشهد لهم بالفلاح واليقين، وعلى آله وأصحابه الهادين المهتدين، وتابعيهم وتبعهم من الأئمة المجتهدين.

وبعد: فلما كان كتاب المنار أوجز كتبِ الأصول متناً وعبارة، وأشملها

الإسلام والمسلمين، وارث الأنبياء والمرسلين، مفتي الشرق والصين، أبو البركات عبد الله ابن الإمام الأجل الكبير السعيد حميد الملة والدين أحمد محمود النسفي، لا زالت رباع أبنية العلوم بلطائف براعته الرائعة معمورة، ورياض أنيقة الحقائق بدقائق درايته البارعة مأنوسة، لما رأيت الهمم مائلة إلى علم أصول الفقه الذي هو من أجل العلوم الدينية، وأتمها في استخراج الطرائق الجدلية، لاشتماله على المعقول والمسموع، ورأيت المحصلين بنجارى وغيرها من بلاد الإسلام، مائلين إلى أصول الفقه لفخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي، تغمدهما الله برحمته، فاختصرتهما بعد التماس الطالبين، ملتزماً إيراد جميع الأصول، مومياً إلى الدلائل والفروع، راعياً ترتيب فخر الإسلام إلا ما دعت الضرورة إليه، ولم أزد فيه شيئاً أجنبياً، إلا ما كان بالزيادة حرياً، ثم إنَّ بعض المختلفة إليّ لما تأملوا في مصادره وموارده وأنعموا النظر في معاقده وقواعده، أكثروا المعاودة إليّ ملتمسين مني شرحاً كاشفاً لعويصاته، موضحاً لمعضلاته، فاتحاً لما أغلق في أصول الفقه فخر الإسلام، حاوياً زبدة ما أورد في منتخب المحصول فخر الأنام فأجبتهم إلى ذلك.

نكتاً ودراية، ولم يشتغل بحله أحد من الشراح الذين سبقونا بالزمان، ولم يعصموا عن النسيان، فإنّ بعض الشروح مختصرة مخلة بفهم المطالب، وبعضها مطوّلة مملة في درك المآرب، وقديماً كان يختلج في قلبي أنْ أشرحه شرحاً يحل منه مغلقاته، ويوضح مشكلاته، من غير تعرض للاعتراض والجواب، ولا ذكر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب، ولم يتفق لي ذلك إلى مدة لكثرة المشاغل، وضيق المحامل، فإذا أنا وصلت إلى المدينة المنورة، والبلدة المكرّمة، فقرأ عليّ الكتاب المذكور بعض خلاني، وخلص أخواني، من الخطباء المعظمة للحرم الشريف، والمسجد المنيف، فاقترحوا بهذا الأمر العظيم، والخطب الجسيم، وحكموا عليّ جبراً، ولم يتركوا لي عذراً، فشرعت في إسعاف مأمولهم، وإنجاح مسؤولهم، على حسب مَا كان مستحضراً لي في الحال، من غير توجه إلى ما قيل

وسميته «بكشف الأسرار في شرح المنار»* وعلى الله أتوكل وبه أستعين، وهو حسبي ونعم الوكيل.

أعلم أنّ حكم الذهن بأمر على أمر، إنْ كان جازماً فجهلٌ إن لم يطابق، وتقليد إن طابق ولم يك لموجب، وعلم لو كان لموجب عقلي، أو حسي، أو مركب منهما.

الأول: بديهي إن كفى تصور طرفيه لحصوله، وإلا فنظريٌّ.

الثاني: علم بالمحسوسات.

والثالث: بالمتوترات والحدسيات، والمجربات.

وإن لم يكن جازماً فشكٌ إن تساوى طرفاه، وإلا فالراجح ظن والمرجوح وهمٌ.

والعلم غنيّ عن التعريف لأن كل أحد يعلم بجوعه ضرورة، فلو لم يكن

أو يقال، (وسميته بكتاب نور الأنوار في شرح المنار) واللّٰهُ الموفق في البداية والنهاية، وهو حسبي للسعادة والهداية، والمسؤول منه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

قال المصنف رحمه الله بعدما تيمن بالتسمية (الحمد لله الذي هدانا إلى الصراط المستقيم) فتفسير قوله له الحمد لله واضح. وأما الهداية فكما قيل: الدلالة الموصلة إلى المطلوب، أو الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب. وأجمعوا على أنه إذا نسب إلى الله تعالى يراد به الأوّل، وإذا نسب إلى الرسول والقرآن يراد به الثاني، وقالوا أيضاً إنّه إذا عدي، إلى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الأوّل، وإذا عدي إليه بواسطة إلى أو اللاّم يراد به الثاني. وههنا إن نظر إلى أنّه منسوب إلى الله تعالى ينبغي أن يراد به الأوّل، وإن نظر إلى أنّه عُدّي بواسطة إلى ينبغي أن يراد به الثاني؛ فإمّا أن يقدر، هدانا رسله، أو يقال: كلمة إلى مزيدة للتأكيد والتقوية. وبالجملة لا يخلو هذا عن تمحل. والصراط المستقيم:

العلم بحقيقة العلم ضرورياً لم يكن هذا العلم ضرورياً، وإن قيل: هو صفة ينجلي بها المذكور لمن قامت هي به، أو صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض.

ثم العلم النافع الرافع الذي ابتلينا به نوعان:

أحدهما: علم التوحيد والصفات، أي: علم الكلام، فأطلق اسم البعض على الكل وهو الأهم المقدم، فإن أول ما يجب على الإنسان معرفة الله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته، والإيمان بأنه واحد لا شريك له، موصوف بصفات الكمال، كالعلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، وغيرها، منزه عن سمات النقص، والزوال، كالجوهرية، والجسمية، والعرضية، والتبعض، والتمكن، ونحوها.

والأصل فيه التمسك بالكتاب والسنة، والتجانب عن الهوى والبدعة، كما كان عليه الصحابة، والتابعون، والسلف الصالحون، والأئمة الكبار، كأبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد، وعامة أصحابهم، بخلاف بشر المرّيسي ونحوه على ما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

هو الصراط الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير أن يكون فيه التفات إلى شعب اليمين والشمال، وهو الذي يكون معتدلاً بين الإفراط والتفريط، وهذا صادق على شريعة محمد ﷺ؛ لأنّها متوسطة بين الإفراط الذي في دين موسى عليه السلام، والتفريط الذي في دين عيسى عليه السلام، وعلى عقائد السنة والجماعة؛ فإنّها متوسطة بين الجبر والقدر، وبين الرفض والخروج، وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها، وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقاً محضاً مفضياً إلى الجذب، ولا عقلاً صرفاً موصلاً إلى الإلحاد والفلسفة، نعوذ بالله منه. وفيه تلميح إلى قوله تعالى: ﴿أهدنا الصراط المستقيم﴾

وقد صنف أبو حنيفة رحمه الله في ذلك كتاب «الفقه الأكبر»، واختيرت هذه التسمية لأن شرف العلم بقدر شرف المعلوم، وذكر فيه إثبات الصفات، أي: ذكر أنه تعالى عالمٌ قادرٌ وله العلم، والقدرة، وفيه إشارة إلى أنه من المثبتة لا من المعطلة كالفلاسفة والمعتزلة، وأن تقدير الخير والشر من الله تعالى، وأن ذلك كله بمشيئة الله تعالى، أي: الخير والشر بقضاء الله، وقدره، ومشيئته، وأن الاستطاعة مع الفعل، وأن الأفعال كلها بخلق الله تعالى، وأن الأصلح لا يجب على الله تعالى بخلاف ما قالت المعتزلة: أنه عالم قادر بلا علم وقدرة، وأن المعاصي ليست بقضائه وقدره ومشيئته، وأن الاستطاعة سابقة على الفعل، وأن الأفعال الاختيارية بخلق العباد إياها، وأن الأصلح واجب على الله تعالى، وصنف كتاب «العالم والمتعلم»، وكتاب «الرسالة»، وقال: لا يكفر أحد بذنب، ولا يخرج به من الإيمان، ويترحم له، وإن مات بلا توبة يقال له: رحمه الله، وعاقبة أمره الجنة.

وقال الخوارج: من عصى صغيرة أو كبيرة يكفر، وقالت المعتزلة: مقترف

(والصلاة على من آختص بالخُلُق العظيم) فتفسير الصلاة واضح. وقوله على من آختص كناية عن محمد ﷺ، تنبيهاً على أنّ كونه مختصاً بالخلق العظيم مما تقرر في الأذهان، حتّى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف إلى غيره عليه السلام. والخلق: هو ملكة يصدر عنها الأفعال بسهولة. والخلق العظيم له على ما قالت عائشة: هو القرآن، يعني أنّ العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف. وقيل: هو الجود بالكونين والتوجه إلى خالقهما. وقيل: هو ما أشار إليه عليه السلام بقوله: «صِلْ من قطعك، وآعف عمّن ظلمك، وأحسن إلى من أساء إليك». والأصَحُّ: أنّ الخلق العظيم: هو السلوك إلى ما يرضى عنه الله تعالى والخلق جميعاً. وهذا غريب جداً، وهو تلميح إلى قوله تعالى: ﴿وإنّك لعلى خلق عظيم﴾ وهو وإنْ لم يدل على الاختصاص، لكن لمّا كان في محل المدح آختص به.

(وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم) عطف على قوله: على من

الكبيرة يخرج من الإيمان ويبقى مخلداً في النيران، وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى في علم الأصول إماماً صادقاً، أي: إماماً متقناً محققاً كما كان في علم الفروع، فقد قال وكيع: فتح لأبي حنيفة رحمه الله في الفقه والكلام ما لم يفتح لغيره، وهو أبصر في علم أصول الدين وفروعه من غيره، وصح عن أبي يوسف أنه قال: ناظرت أبا حنيفة رحمه الله في مسئلة خلق القرآن ستة أشهر فاتفق رأيي ورأيه: أن من قال بخلق القرآن فهو كافر، وصح هذا عن محمد، قالوا هذا منقول عنه بطريق الآحاد فلا يقال به اليوم لاشتهار القول منهم بأن لا تكفِّروا أهل قبلتكم وقد شرطوا هذا في طريقة السنة والجماعة، ودلت المسائل عن أصحابنا على أنهم لم يميلوا إلى الاعتزال، ولا إلى سائر الأهواء، فقد قالوا: من حلف ليمسن السماء، أو ليقلبن هذا الحجر ذهباً انعقدت يمينه وحنث عقيبها التصور البر كرامة، وفيه رد قول المعتزلة في نفي الكرامة.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا آخذ من الغريم أو الوارث كفيلاً. هذا شيء احتاط به بعض القضاة وهو ظلم فكشف عن مذهبه: أن المجتهد يخطىء ويصيب، لا كما تزعم المعتزلة: أن كل مجتهد مصيب، وقالوا: يصلح الفاسق شاهداً وقاضياً وإماماً وولياً، وفيه رد قول المعتزلة والخوارج.

وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: يكره أن يقول الرجل في دعائه أسئلك بمعقد العز أو بمقعد العز من عرشك، لأن أحدهما من القعود وهو التمكن، والآخر يوهم تعلق عزه بالعرش وأن عزه حادث لتعلقه بالمحدث، وفيه رد قول

اختص. والآل: أهل بيته أو عترته، أو كل مؤمن تقيّ، وهو الأنسب ههنا؛ لأنّ المصنف لم يتعرض لذكر الأصحاب في الصلاة فكان الأولى هو التعميم، والدين هو وضع إلهي سائق لذوي العقول بآختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وهو يشمل العقائد والأعمال، ويطلق على كل دين، والإسلام هو الدين المخصوص لمحمد ﷺ، ولعلّ في وصفه بالقويم إشارة إليه لأنّ دين الإسلام هو الموصوف بالاستقامة.

الكرامية. وقالو بحقية رؤية الله تعالى بالابصار في الآخرة، وحقيـة عذاب القبـر لمن شاء، وخلق الجنة والنار، خلافاً للمعتزلة فيها.

وقال أبو حنيفة رحمه الله لجهم: اخرج عني يا كـافر، لانـه قائـل بحدوث علم الله تعالى وبأنـه ليس بشيء ولا موجـود، وبأن الجنـة والنار لم تخلقـا وتفنيان بعـد، وقالـوا: بحقية سـائر أحكـام الآخرة كـالميزان، وقـراءة الكتب، وانـطاق الجـوارح، والأنهار، والأغلال، والسـلاسل، كـما نطق بـه الكتـاب: ﴿والـوزن يومئذ الحق﴾ ﴿اقرأ كتابـك﴾ ﴿اليوم تشهـد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم﴾ ﴿وحـور عـين﴾ ﴿تجـري من تحتهـا الأنهار﴾ ﴿إذا الأغـلال في اعناقهم والسلاسل﴾ والشفاعة والصراط والحوض كما نطق به السنة فعن أنس أنـه قال: «سألت النبي عليه السلام أن يشفع لي يوم القيامة فقال: أنا فاعـل، فقلت: أنا فـاعل، قلت: يـا رسول الله فـأين أطلبك؟ قـال: اطلبني أوّل مـا تـطلبني عـلى الصراط، قلت: يا رسـول الله فإن لم ألقـك على الصـراط، قال: فـاطلبني عند الميـزان، قلت: فإن لم ألقـك عند الميزان، قـال: فاطلبني عنـد الحـوض فـإني لا أخطىء هذه الثلاثة المواطن»، وقد أعرضت عن الدلائل في هذه المسـائل تفـادياً عن الاسهاب واعتماداً على ما أودعت في «العمدة».

وثانيهما: علم الفقه، وأصوله.

فالفقه لغة: فهم غرض المتكلم من كلامه، واصطلاحاً: العلم بـالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال.

والأصل هو المحتـاج إليه، وقيـل: ما ابتنى عليـه غيره، فـأصول الفقـه: عبارة عن الأدلة، وعن معرفة وجـوه دلالتها عـلى الأحكام، من حيث الجملة لا من حيث التفصيل.

والأدلـة هي الكتاب، والسنـة، والاجماع، والقيـاس، وقيـل: حـده لقبـا العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتهـا التفصيليـة، وقيل: تمـام الفقه بثـلاثة أشيـاء: العلم بالمشـروعات، والإتقـان في

معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها، وضبط الأصول بفروعها، والعمل بذلك، ألا يرى أن الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة فقال: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾، وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما وغيره الحكمة بعلم الفقه، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ أي: بيان الفقه ومحاسن الشريعة، والحكمة هي: العلم والعمل لغة، فالحكيم: من عمل بعلمه، فأما من لم يعمل بعلمه فهو سفيه.

وموضع اشتقاق اسم الفقه يدل على أنه العلم مع العمل قال الشاعر:

أرسلت فيها قرما ذا اقحام طبا فقيها بذوات الإبلام

القرم: الفحل، ذا اقحام: ذا ايقاع نفسه في الشدة، فحل طب: حاذق بالضراب، الإبلام: بفتح الهمزة وكسرها، يقال: بالناقة بلمة شديدة إذا اشتدت ضبعتها، وأبلمت الناقة إذا ورم حياؤها من شدة الضبعة، فوصف القرم بالإقحام والطب، ثم أطلق عليه اسم الفقيه لعلمه بما يصلح للضراب وبما لا يصلح له والعمل به فدل أنه اسم لهما، فمن حوى هذه الجملة صار فقيهاً مطلقاً، وهو المراد بقوله عليه السلام: «ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد»، وقد ندب الله تعالى إليه بقوله: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم﴾ الآية فوصفهم بالانذار وهو الدعوة إلى العلم والعمل، والدعوة إنما تكون بما حصل من التفقه، فعلم أن الحاصل: هو العلم والعمل، وقال عليه السلام: «خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا»، وقال عليه السلام: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»، رواه ابن عباس رضي الله عنهما، ولشرفه وفر الله تعالى دواعي الخلق على طلبه، وكان العلماء به أرفع العلماء مكاناً، وأجلهم شأناً، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً، وأصحابنا رحمهم الله هم السابقون هذا الباب.

فأول من فرّع سراج الأمة أبو حنيفة رحمه الله، فانه ولد في عهد الصحابة

ثم آعلم أنّ أصول الفقه له حدّ إضافي، وحد لقبي وغاية، وموضوع.

رضي الله عنهم، ولقي ستة منهم كأنس بن مالك، وعبد الله بن الحارث بن جزء، وعبد الله بن أنيس، وعبد الله بن أبي أوفى، وواثلة بن الاسقع، ومعقل بن يسار، وفي جابر بن عبد الله اختلاف، ونشأ في التابعين وأفتى معهم، ثم أصحابه رحمهم الله تعالى، وقد قال الشافعي رحمه الله: الناس كلهم عيال أبي حنيفة في الفقه، ولهم الرتبة العليا، والدرجة القصوى في علم الشريعة، وهم الربانيون في علم الكتاب، والسنة وملازمة القدوة أي: يقتدون بالصحابة في أخذ الأحكام أوّلاً من الكتاب، ثم من السنة، ثم من الاجماع، ثم من القياس، وهم أصحاب الحديث والمعاني أما المعاني: فقد سلم لهم العلماء حتى سموا أهل الرأي وهو اسم للفقه الذي بينا وهم أولى بالحديث أيضاً فانهم جوّزوا نسخ الكتاب بالسنة، وقدموا المرسل وهو: أن يقول: قال رسول الله عليه السلام من لم يعاصره على الرأي لقوة منزلة السنة عندهم، ومن ردّ المراسيل فقد رد كثيراً من السنة وعمل بالفرع أي: بالقياس فتعطيل الأصل أي: السنة، والعمل به على وجه يغيرها باطل، فاظنك في هذا، وقدّموا رواية المجهول وهو: من لم يعرف إلا بحديث أو حديثين على القياس، وقدموا قول الصحابي على القياس لاحتمال السماع والتوقيف، وخالفنا الشافعي في الكل، وقال محمد رحمه الله: لا يستقيم الحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث حتى إن من أتقن أحدهما دون الآخر لا يصلح للقضاء والفتوى، فان المحدث غير الفقيه يغلط كثيراً، فقد روي عن محمد بن اسماعيل صاحب «الصحيح» أنه استفتى في صبيين شربا من لبن شاة فأفتى بثبوت الحرمة بينهما وأخرج به من بخارى، إذْ الأختية تتبع الأمّية، والبهيمة لا تصلح أما للآدمي وكذا الفقيه غير المحدّث ربما يستعمل القياس في موضع النص كما لو أكل الصائم ناسياً فمن لم يعرف النص

ولمّا لم يذكره المصنف طويناه على غرّة ولكنْ لا بدّ ههنا من أن يعلم أنّ علم أصول الفقه علم يبحث فيه عن إثبات الأدلة للأحكام.

فموضوعه: على المختار هو الأدلة والأحكام جميعاً؛ الأول من حيث إنه

الوارد فيه يفتي بالفساد، فإن القياس: أن يفسد صومه لوجود ما يضاده والشيء لا يبقى مع ما يضاده، وانما بقيناه بالحديث.

ولنشرع الآن بما ذكرت في «المنار»:

(اعلم: أن أصول الشرع ثلاثة: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والأصل الرابع القياس).

أي: أصول الأحكام المشروعة، فالشرع: مصدرٌ بمعنى المفعول، والأصل والفرع من الاضافيات فصلح أن يكون الشيء أصلاً باعتبارٍ وفرعاً باعتبار.

وهذا النوع من العلم أصل نظراً إلى الفروع لابتنائها عليه إذْ الحكم في الفرع أما أن يثبت **بالكتاب**، وهو إما أن يكون أمراً، أو نهياً، أو خاصاً، أو عاماً، أو حقيقة، أو مجازاً، أو صريحاً، أو كناية، أو ظاهراً، أو نصاً، أو مفسراً، أو محكماً، وذا قد يكون بالعبارة، أو بالاشارة، أو بالاقتضاء، أو بالدلالة.

أو بالسنة، وهي لا تخلو عن هذه الوجوه، وعن أخر تختص هي بها كما سيمر عليك.

أو بالاجماع، وهو على أقسام، وفيه من الخلاف ما فيه.

مثبت، والثاني من حيث إنّه مثبت. والمصنف ذكر أحوال الأدلة في صدر الكتاب، وأحوال الأحكام في آخره بعد الفراغ عنها فقال رحمه الله: (آعلم أنّ أصولَ الشرع ثلاثة). والأصول: جمع أصل وهو: ما يبتنى عليه غيره، والمراد بها ههنا: الأدلة. والشرع إن كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد، أي: الأدلة التي نصبها الشارع دليلاً، وإن كان بمعنى المشروع فاللام فيه للجنس، أي: أدلة الأحكام المشروعة. والأولى أن يكون الشرع آسما للدين فلا يحتاج إلى التأويل. وإنّما لم يقل أصول الفقه؛ لأنّ هذه الأصول كما أنّها أصول الفقه، فكذلك هي أصول الكلام أيضاً.

أو بالقياس، وله شرائط مختلف فيها، ومتفق عليها.

وسأنبئك عن مجموعها فلا بد من معرفة هذه الأشياء أوّلاً ليستدل بها فرع نظراً إلى الكلام لابتنائه عليه؛ لتوقف معرفة هذه الأصول على معرفة الباري وصفاته، وصدق المبلغ وغير ذلك.

(س) القياس إن كان أصلاً فهلا قلت: أربعة، وإلا فلم قلت: والأصل الرابع؟.

(ج) هو أصل نظراً إلينا فإنا نضيف الحكم في الفرع إليه، وليس بأصل حقيقة، إذ لا مدخل للرأي في إثبات الأحكام، فهو مفوّض إليه تعالى ولا يشرك في حكمه أحداً، بل هو فرع لهذه الثلاثة إما مستنبط من الكتاب: كحرمة الاتيان في الادبار بعلة الأذى قياساً على الحيض، أو من السنة: كما عرف في الأشياء الستة، أو من الإجماع: كاعتبار الوطء الحرام بالحلال في حرمة المصاهرة فروعي الجانبان بهذا الطريق.

ولأن أثر الثلاثة في إثبات أصل الحكم وأثره في تغير وصفه من الخصوص إلى العموم، فكان أصلاً لوصف الحكم، والثلاثة أصل لأصل الحكم، فانحطت رتبته ضرورة.

ولأن القياس ليس بقطعيّ بخلاف الثلاثة، ولهذا صير إليه عند العجز عنها فأفرد بالذكر ليتميز الظني عن القطعي.

(س) العام المخصوص أو الآية المؤولة أو الخبر الواحد أو الاجماع المنقول

(الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة) يدل من ثلاثة، أو بيان له، والمراد من الكتاب: بعض الكتاب، وهو مقدار خمسمائة آية لأنّه أصل الشرع، والباقي قصص ونحوها. وهكذا المراد من السنة: بعضها، وهو مقدارُ ثلاثة آلاف على ما قالوا والمراد بإجماع الأمّة إجماع أمّة محمد ﷺ لشرافتها وكرامتها، سواء كان إجماع أهل المدينة، أو إجماع عترة الرسول، أو إجماع الصحابة، أو نحوهم.

إلينا بالآحاد ليس بقطعيّ، والقياس بعلة منصوصة قطعي.

(ج) الأصل في الثلاثة القطع، وعدمه بالعارض، وأمر القياس بالعكس، فاختلفا بأعتبار الأصل.

(س) التقسيم مستدرك فالإجماع لا بد له من سبب داع، وذا إمَّا الكتاب، أو السنة، أو القياس.

(ج) العلم الحاصل بالإجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي فهو قطعيّ عند وجود شرائطه، وخبر الواحد أو القياس لا يوجب العلم قطعاً، وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل، على أنَّ الإجماع عند البعض قد يكون بلا سبب داعٍ بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً فيهم فيوفقهم لْاختيار الصواب، وإنما انحصرت فيها لأنَّ المستدل لايخلو، إما أن يستدل بالْوحي وهو: إما متلو: وهو الكتاب، أو غيره: وهو السنة أو بغيره وهو: إما اجتهاد، وذا: إما اجتهاد جميع المجتهدين وهو: الإجماع، أو البعض وهو القياس، أو غيره وهو: إلهام أو تقليد، وهما معارضان بالمثل.

(والأصل الرابع: القياس) أي الأصل الرابع بعد الثلاثة للأحكام الشرعية.

هو القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة، وكان ينبغي أن يقيده بهذا القيد كما قيده فخر الإسلام وغيره ليخرج القياس الشبهي والعقلي، ولكنّه أكتفى بالشهرة. فنظير القياس المستنبط من الكتاب: قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء في حال الحيض بعلة الأذى المستفادة من قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتّى يطهرن﴾.

ونظير القياس المستنبط من السنة، قياس حرمة تفاضل الجص والنورة بعلة القدر والجنس، على حرمة الأشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة، مثلاً بمثل، يداً بيد، والفضل ربا».

(س) قد يثبت الحكم بشرائع مَنْ قبلنا، وبالتعامل، وبقول الصحابي، وبالاستصحاب، على قولٍ، فكانت ثمانية.

(ج) شرائع مَنْ قبلنا إنما يلزمنا إذا قص الله تعالى أو رسوله بلا إنكار، فكانت ملحقة بالكتاب أو السنة، والتعامل بالإجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع، والاستصحاب بالقياس، فلذا كسرته على أربعة أبواب:

الأول: في الكتاب، **الثاني**: في السنة، **الثالث**: في الإجماع، **الرابع**: في القياس.

وقدَّم الكتاب لأنه الأصل في ثبوت الأحكام فالرسول يُخبر عن الله تعالى أنّه حكم بهذا، ولأن قوله عليه السلام إنما صار حجة بالكتاب وكذا الباقيان.

ونظير القياس المستنبط من الإجماع: قياس حرمة أم المزنية، على حرمة أم أمته التي وطئها المستفادة من الإجماع بعلة الجزئية والبعضية.

وإنّما أورد بهذا النمط ولم يقل: إنّ أصول الشرع أربعة الكتابُ والسنةُ، والإجماع، والقياس، ليكرن تنبيهاً على أنّ الأصول الأول قطعية، والقياس ظني، وهذا بآعتبار الأغلب والأكثر، وإلاّ فالعام المخصوص منه البعض، وخبر الواحد ظني، والقياس بعلة منصوصة قطعي، ولأنّه لمّا قال: والأصل، كان ردّاً على منكري القياس قصداً وصريحاً. ولمّا قال: الرابع، كان دالاً على أنّ مرتبته بعد الأصول الثلاثة. فما دام كان الحكم موجوداً في واحد من الثلاثة لم يحتج إلى القياس، ثم لا بأس أن تكون هذه الأصول فروعاً لشيء آخر؛ لأنّها كلها أصول بالنسبة إلى الحكم؛ فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والإجماع فرع للداعي، والقياس فرع للثلاثة.

ووجه الحصر في هذه الأربع أنّ المستدل لا يخلو: إما أنّ يتمسك بالوحي، أو غيره والوحي: إما متلوّ وهو الكتاب، أو غيره وهو السنة. وغير الوحي إن كانَ قول الكل فالإجماع، وإلاّ فالقياس.

وأما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة، وتعامل الناس ملحق

باب الكتاب

(هو القرآن المنزّل على رسول الله صلى الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلاً متواتراً بلا شبهة).

بالإجماع، وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس، وفيما لا يعقل ملحق بالسنة، والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس.

ثم فصل المصنف رحمه الله الأصول الأربعة فقدم الكتاب وقال:

(أما الكتاب: فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام) وهذا تعريف لكل الكتاب. واللاّم فيه للعهد، والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافاً إليه للبعض. والقرآن إنْ كان علماً كما هو المشهور، فهو تعريف لفظي، وآبتداء التعريف الحقيقي من قوله: المنزل الخ . . ، وإن كان بمعنى المقروء أو بمعنى المقرون، فهو جنس له وما بعده فصل بلا تكلف. فالمنزل: آحتراز عن الكتب الغير السماوية. وقوله على الرسول آحتراز عن باقي الكتب السماوية، والمنزل يجوز أن يقرأ بالتخفيف أي: المنزل دفعة واحدة؛ لأنّ القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا أوّلاً، ثم نزل نجماً نجما، وآية آية، بحسب المصالح أو الحوائج إليه عليه السلام، أو لأنّه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة، ويجوز أنْ يقرأ بالتشديد؛ لأنّ نزوله في الواقع

اخرج «المكتوب في المصاحف» وحيا غير متلو لدخوله تحت المنزل، «والنقل المتواتر» القراءات التي ثبتت بالآحاد كقراءة أبيّ رضي الله عنه: «فعدة من أيامٍ أخر متتابعاتٍ» لأن ما دون المتواتر لا يبلغ مرتبة العيان فلا يوجب الإيقان، وكتاب الله تعالى ما أوجبَ اليقين، لأنه أصل الدين، وبه ثبتت الرسالة، وقامت الحجة على الضلالة، ولهذا لم يشترط التتابع في قضاء رمضان لإفضائه إلى الزيادة على النص بخبر الواحد بخلاف قراءة ابن مسعود: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» لأنها مشهورة فيجوز الزيادة بها، و«بلا شبهة» هذه القراءة إذْ المشهور آحادُ الأصل متواترُ الفرع، حتى قيل إنه أحد قسمي المتواتر ويزاد بمثله على الكتاب وهي نسخ.

(س) فالتسمية كتبت في المصاحف ونقلت متوتراً ثم لم تجعل آية من القرآن.

(ج) الصحيح أنّها آية من القرآن وليست من أول سورة بل هي للفصل

كان بدفعات مختلفة في مدة النبوّة. (المكتوب في المصاحف) صفة ثانية للقرآن. ومعنى المكتوب: المثبت؛ لأن المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى، وإنّما هما مثبتان في المصاحف، فاللفظ مثبت حقيقة، والمعنى مثبت تقديراً. واللاّم في المصاحف للجنس، ولا يضر تعميمه لغير القرآن؛ لأنّ القيد الأخير يخرجه، أو للعهد، والمعهود هو مصاحف القراء السبعة، وهو متعارف بين الناس لا يحتاج إلى أنْ يعرّف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور، ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى: ﴿الشيخ والشيخة إذا زنيا فآرجموهما نكالاً من الله والله عزيز حكيم﴾، وعن قراءة أبيّ ونحوه مما لم يكتب في المصاحب السبعة. (المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة) صفة ثالثة للقرآن، أي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلاً متواتراً متوالياً بلا شبهة في نقله. وآحترز بقوله: متواتراً عما نقل بطريق الآحاد كقراءة أبيّ في قضاء رمضان: «فعدة من أيام آخر متتابعات»، وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة آبن

بين السور وللمبدأ تبركاً بها، ولهذا كره للجنب قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن، وإنما لم يتأدّ فرض القراءة بها عند أبي حنيفة رحمه الله لاختلاف العلماء في كونها آية منه، وأدنى درجات الاختلاف المعتبر إيراث الشبهة وما كان فرضاً لا يتأدى بما فيه شبهة.

(س) لم يوجد النقل المتواتر في حق من سمع من النبي عليه السلام.

(ج) شرطيته لثبوته في حقنا لا في نفس الأمر لثبوته في حقه عليه السلام بدونه فيثبت في حقهم بسماعه منه عليه السلام، وقول من قال وقولهم: ما نقل بين دفتي المصاحف تواتراً حداً لشيء بما يتوقف عليه اذ وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن ضعيف لما أشرنا إليه، وقد وقع فيما أتى حيث قال: الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه، فحده بما هو أخفى منه وبما يتوقف معرفته على معرفته.

(س) شرطتم التتابع بقراءة ابن مسعود في الكفارة فجعلتموه قرآناً في حق العمل له ولم يوجد النقل المتواتر وأبيتم الجهر بالتسمية مع النقل المتواتر.

مسعود في حدّ السرقة، «فاقطعوا أيمانهما»، وفي كفارة اليمين: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات». وقوله: بلا شبهة تأكيد على مذهب الجمهور؛ لأنّ كل ما يكون متواتراً يكون بلا شبهة. وعند الخصّاف هو آحتراز عن المشهور؛ لأنّ المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة وهذا كله على تقدير أنْ يكون اللّام في المصاحف للجنس. وأمّا إذا كان للعهد فتخرج القراءة الغير المتواترة كلّها بقوله في المصاحف، ويكون قوله: المنقول عنه الخ بياناً للواقع. وقيل: قوله: بلا شبهة آحتراز عن التسمية: لأنّ فيها شبهة، ولذا لم يكفر جاحدها، ولم يجز الاكتفاء بها في الصلاة، ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء. والأصح: أنّها من القرآن، وإنّما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة، وإنّما لم يجز الاكتفاء بها في الصلاة لعدم كونها آية تامة عند البعض، وإنّما يجوز التلاوة للجنب وأختيه بقصد التبرك لا بقصد التلاوة. (وهو آسم للنظم والمعنى جميعاً) تمهيد لتقسيمه بعد بيان

(ج) ليس من ضرورة كونها من القرآن وجوب الجهر بها فالفاتحة لم يجهر بها في الأخريين وما جعلنا تلك الزيادة قرآناً بقراءته بل جعلناها كخبر رواه عن رسول الله عليه السلام لعلمنا أنه ما قرأها قرآناً إلا سماعاً من رسول الله عليه السلام فلما لم تثبت قرآناً لفوت شرطه بقي خبراً وخبره مقبول في وجوب العمل به فيضعف به زعم من استضعفه وجعله بياناً لما اعتقده مذهباً فقد جل منصبه عن أن يجعل مذهبه قرآناً، وقوله: وما تردد بين أن يكون خبراً أو لا يكون لا يجوز العمل به، قلنا: هذه مغالطة بل هو متردد بين أن يكون قرآناً أو خبراً فيجب العمل به.

(وهو اسم للنظم والمعنى) عند الجمهور إذ الاعجاز فيهما لتعلقه بالبلاغة والفصاحة، وقد وصف بالعربي في غير موضع من التنزيل، والمراد به نظمه، وهو الصحيح من قول إبي حنيفة رحمه الله لكنه يدعى أن النظم غير لازم في حق المصلي إذ لا يراد بالنظم إلا الإعجاز، فأما المعاني فيقع بها الإعجاز ويقوم بها الأحكام ويحصل بها معنى المناجاة فأسقط فرضية النظم في حق الصلاة خاصة رخصة في قول، وان روي رجوعه إلى قولهما وعليه الاعتماد، لأنها ليست بحالة إعجاز حتى لو كتب مصحفاً بالفارسية أو واظب على القراءة بها يمنع عنه وينسب

تعريفه، يعني أنّ القرآن آسم للنظم والمعنى جميعاً، لا أنه آسم للنظم فقط كما ينبىء عنه تعريفه بالإنزال والكتابة والنقل، ولا أنّه آسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبي حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية في الصلاة مع القدرة على النظم العربي، وذلك لأنّ الأوصاف المذكورة جارية في المعني تقديراً او جواز الصلاة بالفارسية إنّما هو لعذر حكمي، وهو أنّ حالة الصلاة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه، أو لأنّه إنِ آشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه إلى حسن البلاغة والبراعة، ويلتذ بالأسجاع والفواصل، ولم يخلص الحضور مع الله تعالى، بل يكون هذا النظم حجاباً بينه وبين الله تعالى، وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى مستغرقاً في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت إلاّ إلى الذات، فلا طعن عليه في أنّه كيف يجوّز القراءة بالفارسي مع القدرة على العربي إلى الزندقة أو الجنون، وهذا كالتصديق مع الإقرار فالأول ركن أصلي، حتى لوت

تبدل بضده كان كفراً، والاقرار ركن زائد عند الفقهاء وشرط لإجراء الأحكام عند المتكلمين حتى لو تبدل بضده بعذر الإكراه لم يعدّ كفراً ومن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمناً ومن لم يجد وقتاً يتمكن فيه من البيان وكان مختاراً في التصديق كان مؤمناً.

(س) لو كان السقوط رخصة لخص العذر كالإقرار.

(ج) رخصة الإسقاط لا تخص بالعذر كالمسح على الخف، وحرمة المس للجنب، ووجوب السجدة عنده للاحتياط لقيام الركن الأصلي.

(وإنّما تعرف أحكام الشعر بمعرفة أقسام النظم والمعنى وهي أربعة أقسام) فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع دون القصص والأمثال والمواعظ والحكم فهو بحر لا يدرك مداه ولا يعرف منتهاه.

المنزل؟ وأما فيما سوى الصلاة فهو يراعي جانبهما جميعاً وإنّما أطلق النظم مكان اللفظ؛ رعاية للأدب؛ لأنّ النظم في اللغة: جمع اللؤلؤ في السلك، واللفظ هو: الرمي، وإن كان النظم يطلق في العرف على الشعر أيضاً. وينبغي أن يعلم أنّ النظم إشارة إلى الكلام اللفظي، والمعنى إلى الكلام النفسي، ولكنّ المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم؛ لأنّه عبارة عن قصة يوسف وأخوته، وعن فرعون وغرقه مثلاً، وكل ذلك حادث. ثم هو دالٌّ على أمر الله تعالى، ونهيه، وحكمه، وخبره، وهو قديم بلا ريب عندنا، فتنبه له.

(وإنّما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسامها) شروع في تقسيماته أي: إنّما تعرف أحكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى، فالأقسام بمعنى التقسيمات، لأنّ ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم أقسام، لا أنّ الكل أقسام متباينة بنفسها، بل تجتمع أقسام تقسيم مع أقسام تقسيم آخر، وإنّما قال، أقسامها، ولم يقل: أقسامه تنبيهاً على أنّ منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعاً، فبعضهم: على أنّ التقسيمات الثلاثة، الأول للنظم، والرابع للمعنى. وبعضهم: على أنّ الدلالة والاقتضاء للمعنى، والبواقي للنظم، والأصحّ: أنّه في كل قسم يراعى النظم مع دلالته على المعنى. (وذلك أربعة..)

(**أ ـ في وجوه النظم لغة وصيغة**) أي: مادة وهيئة.

(وهي أربعة: الخاصُّ، والعـامُّ، والمشتـرك، والمؤوّلُ) لأن اللفظ إن وضـع لمعنى واحد فخاص، أو لأكثر فإن شمـل الكل فعـام وإلا فمشترك إن لم يتـرجح واحد بالرأي، فإن ترجح فمؤوّل.

أي: المذكور فيما قبل وهو التقسيمات أربعة تقسيمات، وتحت كل تقسيم منها أقسام عديدة كما سيأتي وذلك لأنّ البحث فيه إمّا أنْ يكون عن المعنى، وهـو التقسيم الرابع، أو عن اللفظ، فأمّا بحسب آستعماله، وهو التقسيم الثالث، أو بحسب دلالته، فإنْ آعتبر فيها الظهور والخفاء، فهو الثاني، وإلّا فهو الأول.

(**الأوّل**: في وجوه النظم صيغة ولغة) يعني أنّ التقسيم الأوّل في طرق النظم من حيث الصيغة واللغة، والطرق: هي الأنواع والأصناف، والصيغة: هي الهيئة واللغة، وإن كان يشمل المادة والهيئة كليهما، لكن أريد بها ههنا المادة للمقابلة، فهما من حيث المجموع كناية عن الوضع، فكأنّه قال الأول، في أنواع النظم من حيث الوضع أي من حيث إنّه وضع لمعنى واحد أو أكثر مع قطع النظر عن آستعماله وظهوره، وإنّما قدّم الصيغة على اللغة؛ لأنّ للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الأغلب.

(وهي أربعة الخاص، والعام، والمشترك، والمؤول) لأنّ اللفظ إمّا أنْ يدلَ على معنى واحد أو أكثر، فإنْ كان الأول فإمّا أنّ يدل على الانفراد عن الأفراد فهو الخاص، أو أن يدل مع الاشتراك بين الأفراد فهو العام، وإن كان الثاني فإمْا أنْ يترجح أحد معانيه بالتأويل فهو المؤوّل، وإلّا فهو المشترك. فالمؤوّل في الحقيقة إنّما هو من أقسام المشترك الذي دل صيغة ولغة، وإن كان مفعول فعل التأويل الذي من شأن المجتهد.

(**و ب ـ في وجوه البيان بذلك النظم**) أي: كيف يظهر المعنى بالنظم جلياً أم خفياً، والجلي مسوق محتمل للتخصيص، والمجاز أو لا محتمل للنسخ أو لا والخفي على هذا كما سيأتيك.

(وهي أربعة أيضاً: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، ولهذه الأربعة أربعة تقابلها وهي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه) لأن اللفظ إن ظهر مراده فإما أن يكون مسوقاً أم لا فـ (ب) ظاهر و (أ) إما أن يحتمل التخصيص والتأويل أم لا، فـ (أ) نص، و (ب) إما أن يقبل النسخ أو لا فـ (أ) مفسر و (ب) محكم وإن لم يظهر مراده فإما أن ينال بمجرد الطلب أو لا فـ (أ) خفيّ

(**والثاني**: في وجوه البيان بذلك النظم) أي التقسيم الثاني: في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور في التقسيم الأول من الخاص، والعام، أي: كيف يظهر المعنى من النظم مسوقاً أو غير مسوق، محتملاً للتأويل أو لا، وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلاً، أو كاملاً.

(وهي أربعة أيضاً: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم) لأنه إنْ ظهر معناه فإمّا أنْ يحتمل التأويل أَوْ لاَ، فإنِ آحتمله فإنْ كان ظهور معناه بمجرّد الصيغة فهو الظاهر، وإلاّ فهو النص، وإنْ لم يحتمله فإنْ قبل النسخ فهو المفسر، وإلاّ فهو المحكم، فهذه الأقسام كلها بعضها أولى من بعض، فيوجد الأدنى في الأعلى، ولا تباين بينها، وإنّما التباين بحسب الاعتبار، بخلاف الخاص مع العام، والمشترك، فإنّها متقابلة بنفسها، فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الأول، وذكر في الثاني فقط فقال: (ولهذه الأربعة أربعة تقابلها) أي لهذه الأقسام الأربعة للظهور أقسام أربعة أخر تقابلها في الخفاء، فكما أنّ في الأول بعضها أولى من بعض في الظهور، كذلك في المقابل بعضها أولى من بعض في الخفاء، فيوجد الأدنى في الأعلى، (وهي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه) لأنّه إنْ خفي معناه فإمّا أنْ يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي، أو لنفس الصيغة فإنْ أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل وإن لم يمكن فإنْ كان البيان مرجوّاً من جانب المتكلم فهو المجمل، وإلاّ

والثاني إما أن ينال بالتأمل بعد الطلب أو لا فـ (أ) مشكلٌ والثاني إما أن يدرك بيانه من المجمل أو لا فـ (أ) مجمل و (ب) متشابه وبهذا عرف حدّ كل واحد منها إذْ الأقسامُ الصحيحة إنّما تنفصل باعتبار ما تتميز به عن أخواتها وذا يصلح أن يكون فصلاً لها.

(و (ج) في وجوه استعمال ذلك النظم وهو أربعة أيضاً: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية) لأن اللفظ إما أن يستعمل في موضعه الأصلي، أو في غير موضعه الأصلي لمناسبة بينهما فـ (أ) الحقيقة، و (ب) المجاز، ثم كل واحد منهما إما أن يستعمل في باب البيان مع كثرة الاستعمال ووضوح معناه وهو الصريح، أو استعمل مع استتار معناه وهو الكناية، **فالحاصل**: أن القسم الثاني في نفس البيان والثالث في كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان.

فهو المتشابه. وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام، كما أنّ التقسيم الأول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر.

(**والثالث**: في وجوه آستعمال ذلك النظم) أي التقسيم الثالث في طرق آستعمال ذلك النظم المذكور سابقاً، من أنه آستعمل في معناه الموضوع له أو غيره، أو استعمل مع آنكشاف معناه أو آستتاره، (وهي أربعة أيضاً: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية) لأنّه إنِ آستعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة، أو في غير الموضوع له فمجاز، ثم كل منهما إنِ آستعمل بآنكشاف معناه فهو الصريح وإلّا فهو الكناية. فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز، ولذا قال فخر الإسلام: والقسم الثالث في وجوه آستعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان، فجعل الحقيقة والمجاز راجعاً إلى الاستعمال، والصريح والكناية راجعا إلى الجريان، وجعل صاحب التوضيح كلّاً من الصريح والكناية قسماً من الحقيقة والمجاز.

(و (د) في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهو أربعة أيضاً: الاستدلال بعبارة النص، وباشارته، وبدلالته، وباقتضائه) لأن المستدل إن استدل بمنظومه فإن كان مسوقاً فعبارة، وإلا فإشارة، فإن لم يستدل بمنظومه، فإن استدل بمعناه اللغوي فدلالة وإن لم يستدل بذا وذا فإن استدل بما يفتقر إليه النص عقلاً أو شرعاً فاقتضاء، وإلا فهو من الاستدلالات الفاسدة التي تجيء إن شاء الله تعالى.

(وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل وهو أربعة أيضاً: معرفة مواضعها، ومعانيها، وترتيبها، وأحكامها) أي: إنه في اللغة ما معناه؟ وفي أي موضع يستعمل لغة؟ وفي الشريعة ماذا يراد به لوقوع التعبير أو النقل في

(والرابع: في معرفة وجوه الوقوف على المراد) أي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم، وهو وإن كان في الظاهر من صفات المجتهد، لكنّه يؤل إلى حال المعنى، وبواسطته إلى اللفظ، ولذا قيل إنّ هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ. (وهي أربعة أيضاً: الاستدلال بعبارة النص، وبإشارته، وبدلالته، وبآقتضائه) لأنّ المستدل إنِ آستدل بالنظم فإنْ كان مسوقاً فهو عبارة النص، وإلاّ فإشارة النص، وإنْ لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فإنْ كان مفهوماً منه بحسب اللغة فهو دلالة النص، وإلاّ فإنْ توقف عليه صحة النظم شرعاً أو عقلاً فهو آقتضاء النص وإنْ لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما سيجيء إنْ شاء الله تعالى.

(وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكلّ) أي بعد معرفة هذه الأقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الأربعة، تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين، (وهو أربعة أيضاً: معرفة مواضعها، ومعانيها، وترتيبها، وأحكامها) أي هذا التقسيم أربعة أقسام أيضاً معرفة مواضعها أي مأخذ آشتقاق هذه الأقسام، وهو أنّ لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد، وأنّ العام مشتق من العموم وهو الشمول، وقس عليه. ومعانيها، أي: المفهومات الاصطلاحية

بعض الألفاظ بورود الشرع؟ وعند التعارض أيها أولىٰ؟ وما الحكم الثابت المطلوب بها؟ فبلغت الأقسام ثمانين، وكذا السنة تنقسم على هذه الأقسام الخمسة والثمانين.

والتصرف في الكلام على نوعين تصرف في النظم وتصرف في المعنى والأول مقدم على الثاني طبعاً فقدم وضعاً، ثم الاستعمال مرتب على ذلك ثم الاستدلال مبيناً.

بيان القسم الأول

(أما الخاص: فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) واحترز بالمعلوم عن المشترك فإنه وضع بازاء معنى من المعني المختلفة على سبيل الإبهام على قول.

وهي: أنّ الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، والعام هو ما انتظم جمعاً من المسميات. وترتيبها أي معرفة أنّ أيّها يقدّم عند التعارض، مثلاً إذا تعارض النص والظاهر يقدّم النص على الظاهر. وأحكامها أي أنّ أيّها قطعي، وأيها ظنيّ، وأيها واجب التوقف، فالخاص قطعي، والعام المخصوص ظني، والمتشابه واجب التوقف، فإذا ضربت هذه الأقسام في العشرين تصير الأقسام ثمانين، والتقسيمات خمسة، وهذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيماً للقرآن بل تقسيم لأسامي أقسام القرآن، وموقوف عليه لتحقيقها، ولهذا لم يذكره الجمهور، وإنّما هو اختراع فخر الإسلام وتبعه المصنف رحمه الله، ولكنّ فخر الإسلام لّما ذكر هذا التقسيم في أول الكتاب سلك في آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والأحكام في كل من الأقسام والمصنف رحمه الله إنّما ذكر المعاني والأحكام فقط، ولم يذكر المواضع أصلاً، وذكر الترتيب في بعض الأقسام فقط، ثم لّما فرغ المصنف عن بيان إجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الأقسام فقال: ((أما الخاص: فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) فقوله: كل لفظ بمنزلة الجنس لكل ألفاظ، والباقي كالفصل، فقوله: وضع لمعنىً يخرج المهمل، وقوله: معلوم إنْ كان معناه معلومَ المراد يخرج منه المشترك، لأنّه غير معلوم المراد، وإنْ كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه. ويخرج من قوله: على الانفراد لأنّ

(س) الرقبة في قوله: «تعالى فتحرير رقبة» مبهمة، وهي خاص عندنا.

(ج) هي اسم لذات مرقوق مملوك ولا ابهام فيه من هذا الوجه، واحتمالها الكافرة والمؤمنة وكذا وكذا باعتبار أن الذات لا تخلو عن وصف من الأوصاف لا باعتبار ذات الاسم لأنه لا يتعرض للاوصاف إذْ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات ومثله لا يضرنا فهو موجود في رجل ونحوه، بخلاف الإبهام في المشترك فإنه باعتبار الحقيقة وبالانفراد عن العام ولا يعجبني استعمال لفظ كل في الحد فإنه يبطل الغرض، وإنما استعمله في الأوائل ايتساء بالاوائل.

والتركيب يدل على الانفراد يقال: اختص فلان بكذا أي: انفرد به ولم يشركه فيه غيره وفلان خاص فلان أي: منفرد به، والخصاصة حاجة موجبة للانفراد عن المال ونيل أسبابه.

(وهو إما أن يكون خصوص الجنس كإنسان، أو خصوص النوع كرجل، أو خصوص العين كزيد)، وهذا لأن معنى الإنسان واحد وهو: حيوان ناطق، وكذا معنى الرجل واحد وهو: إنسان ذكر جاوز حد الصغر، وكذا معنى زيد،

معناه حينئذ أنْ يكون المعنى منفرداً عن الأفراد وعن معنى آخر، فيخرج عنه المشترك والعام جميعاً وإنّما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جرياً على الأصل ولأنّ الظاهر أنّ هذه الأقسام ليست مختصة بالكتاب بل تجري في جميع كلمات العرب وإنّما ذكر النظم في التقسيمات رعاية للأدب: لأنّ النظم في الأصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فإنّه في اللغة الرمي، وأمّا ذكر كلمة كل فإنّه وإنْ كان مستنكراً في التعريفات في آصطلاح المنطق ولكنّ القصد ههنا لبيان الاطّراد والضبط، وهو إنّما يحصل بلفظ كل.

(وهو إمّا أنْ يكون خصوص الجنس، أو خصوص النوع أو خصوص العين) تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه أي: الخصوصَ الذي يفهم في ضمن الخاص إمّا أنْ يكون خصوص الجنس بأن يكون جنسه خاصاً بحسَب المعنى، وإن لم يكن ما صدق عليه متعدّداً، أو خصوص النوع على هذه الوتيرة، أو خصوص

فاستوى الثلاث في أن لكل واحد معنى واحداً، وهـذا التنويـع من حيث الشرع بخلاف ما يقوله أهـل الحكمة إذ الشـرع جعل الإنسـان جنساً، وجعـل الرجـل نـوعاً، والمـرأة نوعـاً، لأن الرجـل يصلح للنبـوة والإمـامـة الكبـرى والصغـرى والشهادة في الحدود والقضاء فيها وغير ذلك مما يعسر تعدادها بخلاف المرأة.

(وحكمه: أنه يتناول المخصوص قطعاً) عند مشايـخ العراق والقـاضي أبي زيد ومن تابعه، (ولا يحتمل البيان لكونه بيناً) وهـذا لأنه وإن احتمـل التغير عن

العين أي الشخص المعين، وهذا أخص الخاص، والجنس: عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأعراض دون الحقائق كما ذهب إليه المنطقيون، والنوع عندهم: كلي مقول على كثيرين متفقين بالأعراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين، فهم إنّما يبحثون عن الأعراض دون الحقائق، فرب نوع عند المنطقيين، جنسٌ عند الفقهاء كما يظهر عن الأمثلة التي ذكرها بقوله: كإنسان، ورجل، وزيد، فالإنسان نظير خاص الجنس، فإنّه مقول على كثيرين مختلفين بالأعراض؛ فإنّ تحته رجلاً وآمرأة، والغرض من خلقه الرجل: هو كونه نبياً وإماماً، وشاهداً في الحدود والقصاص، ومقيماً للجمعة والأعياد ونحوه. والغرض من المرأة: كونها مستفرشة آتية بالولد، مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك. والرجل نظير خاص النوع فإنّه مقول على كثيرين متفقين بالأعراض، فإنّ أفراد الرجال كلهم سواء في الغرض، وزيد نظير خاص العين فإنّه شخص معين لا يحتمل الشركة إلاّ بتعدُّدِ الأوضاع. ولما فرغ المصنف رحمه الله عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال:

(وحكمه: أنّه يتناول المخصوص قطعاً) أي أثره المترتب عليه أن يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعاً، بحيث يقطع آحتمال الغير، فإذا قلنا: زيد عالم، فزيد خاص لا يحتمل غيره آحتمالاً ناشئاً عن دليل، وعالم أيضاً خاص لم

أصل وضعه عند قيام الدليل بطريق المجاز فلا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان فانه مبين في نفسه وتبيين المبين إثبات الثابت.

(س) ينبغي أن لا يثبت به الحكم قطعاً كما قاله مشايخ سمرقند وأصحاب الشافعي لوجود إحتمال المجاز ومع الاحتمال لا يتصوّر القطع.

(ج) الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يقدح ولهذا يلام من لا يقوم تحت حائط لا ميل فيه لاحتمال سقوطه ولا يلام اذا كان مائلاً، (فـ) لهذا (لا يجوز إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض) لأن لفظهما لا ينبىء

يحتمل غيره كذلك، فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعاً فثبتت من مجموع الكلام قطعية الحكم بعالم على زيد بهذه الواسطة.

(ولا يحتمل البيان لكونه بيناً) هذا حكم آخر مقوّ للحكم الأوّل، وكأنّهما متحدان، ولكن الأوّل، لبيان المذهب، والثاني: لنفي قول الخصم ولتمهيد التفريعات الآتية أي: لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بيناً بنفسه، فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج إلى بيان المجمل وتفسيره، وأمّا بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لأنّه لا ينافي القطعية، فإنّ بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشيء بلا دليل فيكون محكماً، كما يقال: جاءني زيد زيدو بيان التغيير يحتمله كل كلام قطعياً كان. أو ظنياً، كما يقال: أنت طالق إنْ دخلت الدار، وهكذا بيان التبديل يحتمله الخاص أيضاً.

(فلا يجوز إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض) شروع في تفريعات مختلف فيها بيننا وبين الشافعي رحمه الله على ما ذكر من حكم الخاص، يعني إذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه، لا يجوز إلحاق تعديل الأركان وهو الطمأنينة في الركوع والسجود، والجلسة بين السجدتين، بأمر

عنه، فالركوع ينبىء عن الميلان عن الاستواء، والسجود عن وضع الجبهة على الأرض، فيكون رفعاً لحكم الخاص من الكتاب بخبر الواحد، (وبطل شرط الولاء، والترتيب، والتسمية، والنية، في آية الوضوء) لأنه تعالى أمر بالغسل وهو: الإسالة، والمسح وهو: الأصابة، وهما خاصان لمعنى معلوم فاشتراط النية والترتيب كما شرطهما الشافعي، والولاء كما شرطه مالك، والتسمية كما شرطه أصحاب الظواهر، لا يكون عملاً به ولا بياناً لأنه بين بل تكون نسخاً له بل

الركوع والسجود وهو قوله تعالى: ﴿وٱركعوا وٱسجدوا﴾ على سبيل الفرض، كما ألحقه به أبو يوسف والشافعي رحمهما الله. وبيانه: أنّ الشافعي رحمه الله يقول: تعديل الأركان في الركوع والسجود فرض؛ لحديث أعرابي خفف في الصلاة فقال له عليه الصلاة والسلام «قم فصل فإنك لم تصلّ» هكذا قاله ثلاثاً، ونحن نقول: إنّ قوله تعالى: ﴿وٱركعوا وٱسجدوا﴾ خاص وضع لمعنى معلوم؛ لأنّ الركوع هو الانحناء عن القيام، والسجود هو وضع الجبهة على الأرض، والخاص لا يحتمل البيان حتى يقال إن الحديث لحق بياناً للنص المطلق فلا يكون إلاّ نسخاً وهو لا يجوز بخبر الواحد، فينبغي أن تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة، فما ثبت بالكتاب يكون فرضاً؛ لأنّه قطعي، وما ثبت بالسنة يكون وابجاً؛ لأنّه ظني.

(وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء) هذا تفريع ثان عليه وعطف على قوله: فلا يجوز، يعني إذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رحمه الله، وشرط الترتيب، والنية، كما شرطهما الشافعي رحمه الله، وشرط التسمية كما شرطه أصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعالى: ﴿فٱغسلوا وجوهكم﴾ الآية.

وبيان ذلك: أنّ مالكاً رحمه الله يقول: إنّ الولاء فرض في الوضوء، وهو أن يغسل أعضاءه في الوضوء متتابعاً متوالياً بحيث لم يجف العضو الأول: لمواظبة النبي عليه الصلاة والسلام. وأصحاب الظواهر يقولون: إن التّسمية فرض في الوضوء؛

يلحق به إلحاق الفرع بالأصل كما هـو منزلـة خبر الـواحد من الكتـاب، وهو أن يجعل سنة مكملة للفرض وإنما جعلنا التعديل واجباً لتنحط رتبة التبع عن الأصل وقـد يثبت تمام تحقيقـه في «الكافي» فصـار الكتاب عـلى مذهب المخـالف محطوط الرتبة وخبر الواحد مرفوع المنزلة فكان غلطاً من وجهين وإنما زدنا النية في التيمم بالنص لأنه ينبىء عنه إذ التيمم هو القصد (ومن ذلك قولـه تعالى: ﴿وليـطوّفوا بالبيت العتيق﴾ فالمـأمور بـه الطواف، وهـو: فعل خـاص وضع لمعنى خـاص، وهـو: الدوران حـول البيت وهـو يتحقق من المحـدث كـما يتحقق من الـطاهـر فاشتراط الطهارة للطواف حتى لا يعد الطواف بدونه لا يكون عملاً بهذا الخاص ولا بياناً لأنه بين بل يكون نسخاً فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السـلام: «الـطواف بالبيت صـلاة» لكن تجعـل الـطهـارة واجبـة فيـه حتى يتمكن بتـركـه

لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا وضوء لمن لم يسم». . والشافعي يقول: إنّ الترتيب، والنية في الوضوء فرض؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقبل الله صلاة آمرىء حتى يضع الطهور في مواضعه، فيغسل وجهه، ثم يديه» الحديث، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إنّما الأعمال بالنيات»، والوضوء أيضاً عمل فلا يصح بدون النية. ونحن نقول: إن الله تعالى أمرنا في الوضوء بالغسل والمسح، وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الإسالة والإصابة، فآشتراط هذه الأشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بياناً للخاص؛ لكونه بينا بنفسه، فلا يكون إلّا نسخاً، وهو لا يصح بأخبار الآحاد، غايته أن تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة. فما ثبت بالكتاب يكون فرضاً، وما ثبت بالسنة ينبغي أن يكون واجباً، كما في الصلاة، لكنْ لا واجب في الوضوء بالإجماع؛ لأنّ الواجب كالفرض في حق العمل، وهو لا يليق إلّا بالعبادات المقصودة، فنزلنا عن الوجوب إلى السنية، وقلنا: بسنية هذه الأشياء في الوضوء. (والطهارة في آية الطواف) عطف على قوله: الولاء، وتفريع ثالث عليه، أي إذا كان الخاص بيناً بنفسه لا يحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى: ﴿وليطوّفوا بالبيت العتيق﴾، فإنّ الشافعي رحمه الله يقول: إنّ طواف البيت لا يجوز بدون الطّهارة: لقوله عليه

النقصان ليثبت الحكم بقدر دليله، (ومن ذلك) قلنا في (قوله تعالى: «ثلاثة قروء») أن المراد بها الحيض، لأنا لو حملنا على الأطهار ينتقص العدد عن الثلاث إذ الطلاق المسنون إنما يكون في الطهر فإذا طلقها في الطهر تنقضي عدّتها بباقي ذلك الطهر وبالطهرين الآخرين، ولو حملنا على الحيض كان التربص بثلاثة قروء كوامل، والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل النقصان عنه ولو كان

الصلاة والسلام: «الطواف بالبيت صلاة»، وقوله: «ألا لا يطوفَنّ بالبيت محدث ولا عريان». ونحن نقول: إنّ الطّواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدَّوَرَانُ حول الكعبة فآشتراط الطّهارة فيه لا يكون بياناً له: لكونه بينا بنفسه، بل يكون نسخاً وهو لا يجوز بخبر الواحد، غايتها: أنْ تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة، وبالصدقة في غيره. وأمّا زيادة كونه سبعة أشواط وابتداؤه من الحجر الأسود فلعلّه ثبت بالخبر المشهور وهي جائز بالاتفاق. (والتأويل بالأطهار في آية التربص) عطف على قوله: شرط الولاء، وتفريع رابع عليه، أي: إذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان، فبطل تأويل القروء بالأطهار في قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ وبيانه: أنّ قوله تعالى: ﴿قروء﴾ مشترك بين معنى الطهر والحيض، فأوّله الشافعي رحمه الله بالأظهار لقوله تعالى: ﴿فطلقوهن لعدّتهن﴾ على أنّ اللام للوقت، أي: فطلقوهن لوقت عدّتهن وهو الطُهر لأنّ الطلاق لم يشرع إلاّ في الطهر بالإجماع. وأوله أبو حنيفة رحمه الله بالحيض بدلالة قوله تعالى: ﴿ثلاثة﴾ لأنّه خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان، والطلاق لم يشرع إلاّ في الطهر فإذا اطلقها في الطهر وكانت العدّة أيضاً هي الطهر فلا يخلو إما أنْ يحتسب ذلك الطهر من العدّة أوْ لا، فإنِ آحتسب منها كما هو مذهب الشافعي رحمه الله يكون قرأين وبعضاً من الثالث؛ لأنّ بعضاً منه قد مضى، وإنْ لم يحتسب منها ويؤخذ ثلاث أخر ما سوى هذا القرء، يكون ثلاثاً وبعضاً، وعلى كلّ تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلاثة. وأما إذا كانت العدّة هي الحيض، والطلاق في الطهر، لم يلزم شيء من المحذورين، بل تعدّ ثلاث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق، وقد قيل: إنّ هذا الإلزام

الاعتبار لمسمى الطهر لانقضت العدة بطهر بين دمي ترك وليس فليس، (ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تعالى: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ هذا جواب سؤال وهو: أن محمداً والشافعيّ قالا في قوله تعالى: ﴿فإنْ طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾ أن كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية، وهو ما ينتهي به الشيء وليس لها في ذلك الشيء أثر غير ذلك

على الشافعي رحمه الله يمكن أنْ يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله: ﴿ثلاث﴾ لأنّه جمع وأقله ثلاث، وهذا فاسد: لأنّ الجمع يجوز أن يذكر ويراد به ما دون الثلاث كما في قوله تعالى: ﴿الحجّ أشهر معلومات﴾ بخلاف أسماء العدد فإنّها نص في مدلولاتها، وأما قوله تعالى: ﴿فطلقوهن لعدّتهن﴾ فمعناه لأجل عدّتهن أي: طلقوهنّ بحيث يمكن إحصاء عدّتهنّ وذلك بأن يكون في طهر لا وطء فيه، لأنّه يعلم حينئذ أنّها غير حامل، فتعتدّ بثلاث حيض بلا شبهة، ولا تطلقوا في طهر وطيء فيه؛ لأنّه لم يعلم حينئذ أنّها حامل تعتد بوضع الحمل، أو غير حامل تعتد بالحيض وكذا: لا تطلقوا في الحيض؛ لأنّ هذا الحيض لم يعتبر عندنا، ولا الطهر الذي يليه، فينبغي أن يحتسب فيه ثلاث حيض أخر، فتطول العدّة عليها بلا تقريب. ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رحمه الله في هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الآية بوجوه متعدّدة قد ذكرتها في التفسيرات الأحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها إنْ شئت.

ثم إنّ المصنف رحمه الله ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات، أربع منها ما تم الآن وثلاث منها ما سيجيء وأورد بين هذه الأربعة والثلاثة باعتراضين للشافعي رحمه الله علينا مع جوابهما على سبيل الجمل المعترضة فقال: (ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ وهو جواب سؤال مقدّر يرد علينا من جانب الشافعي رحمه الله، وتقرير السؤال لا بد فيه من تمهيد مقدّمة وهي أنّ الزوج إنّ طلق امرأته ثلاثاً ونكحت زوجاً آخر، ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الأول، يملك الزوج الأول مرة أخرى ثلاث

فمن جعلها موجباً للحل الجديد فقد ترك العمل بالخاص، وإنما العمل بها في أن تجعل غاية للحرمة الحاصلة في المحل ولا حرمة قبل الثلاث ولا تصور للغاية قبل وجود المضروب له الغاية لأن الغاية بمنزلة البعض وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون بعضا له فيلغو قبل وجود الأصل، ولهذا لو قال: إذا جاء رأس الشهر فوالله لا أكلم فلاناً حتى أستشير أبي، فآستشارة قبل مجيء رأس الشهر لا تعتبر، لأنّ الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا تعتبر قبلها، وإذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه، ولو تزوجها قبل إصابة الزوج الثاني كانت عنده بما بقي من الطلاق كذا هنا.
والجواب: أنّ فيما قلتما: ترك العمل بالخاص، وفيما قلنا: عمل به، وهذا لأنّ ما تناوله هذا الخاص فهو غاية كما وضع اللفظ له وهو عقد الزوج الثاني فإنّ النّكاح وإن كان حقيقة للوطء فقد يذكر للعقد وهو المراد به هنا بدليل الإضافة إلى المرأة

تطليقات مستقلة بالاتفاق، وإن طلق آمرأته ما دون الثلاث من واحدة أو آثنتين ونكحت زوجاً آخر، ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الأول، فعند محمد والشافعي رحمهما الله يملك الزوج الأول حينئذ ما بقي من الاثنين أو واحد، يعني إن طلقها سابقاً واحداً فيملك الآن أنْ يطلقها اثنين وتصير مغلظة، وإن طلقها سابقاً آثنين يملك الآن أنْ يطلقها واحداً لا غير. وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الأول أنْ يطلقها ثلاثاً، ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدراً؛ لأنّ الزوج الثاني يكون محللاً إياها للزوج الأول بحل جديد وينهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات، فآعترض عليه الشافعي رحمه الله بأنّ المتمسك في هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾، وكلمة حتى: لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية، فيفهم أنّ نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلاث، ولا تأثير للغاية فيما بعدها، فلم يفهم أنّ بعد النكاح يحدث حلّ جديد للزوج الأوّل، ففي هذا إبطال موجب الخاص الذي هو حتى، فلما لم يكن الزوج الثاني محللاً فيما وجد

لأنها في مباشرة العقد كالرجل فصحت إضافته إليها، فأما الوطء فلا يضاف إليها حقيقة لأنّها محلٌ للوطءِ فكانت موطوءَةً لا واطئة، وإنّما سميت زانية لتمكينها في الزنا، فعلمنا أنَّ الدخول ما ثبت بالنص وإنما ثبت بحديث مشهور وهو ما روي: «أن امرأة رفاعةَ قالت لرسول الله عليه السلام: إنّ رفاعة طلقني ثلاثاً فتزوّجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم أجد معه إلّا كهُدبةِ ثوبي، فقال: أتريدين أن تعودي إلى رفاعة؟ قالت: نعم! فقال: «لا حتى تذوقي من عُسيلته ويذوقَ هو من عسيلتِكِ»، وفي ذكر العود دون الانتهاء الذي يدل عليه النص بقوله: ﴿حتى تنكح﴾ إشارة إلى التحليل لأنّالعود: هو الرجوع إلى الحالة الأولى وهي كانت حلاً فصح أنّ العودَ حل وعند الذوق يثبت العود وهو الحل باشارة النص وهو حادث فلا بد له من سبب ولا سبب سوى الذوق فيكون مثبتاً له ضرورة، وبقوله عليه السلام: «لعن الله المُحلِّل والمحلل له»، والمحلل من يثبت الحل كالمحرّم من يثبت الحرمة، فكأن الزوج الثاني مثبتاً للحل فيثبت الحل أينما وجد، وهذا في المطلقة ثلاثاً لائح وفيما دونها يثبت بطريق الأولى.

(س) الحل ثابت فيمادونها فأنّى يثبته الزوج الثاني وفي اثبات الثابت.

فيه المغيا وهو الطلقات الثلاث، ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلاث الأولى أنْ لا يكون محللاً، فلا يكون الزوج الثاني محللاً إياها للزوج الأول بحل جديد، فيقول المصنف رحمه الله في جوابه من جانب أبي حنيفة رحمه الله إنّ كون الزوج الثاني محللاً إياها للزوج الأوّل إنّما نثبته بحديث العسيلة، لا بقوله: ﴿حتى تنكح﴾ كما زعمتم. وبيانه: أنّ امرأة رفاعة جاءت إلى الرسول عليه السلام فقالت: «إنّ رفاعة طلقني ثلاثاً فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته إلّا كهُدبة ثوبي هذا» تعني وجدته عنّيناً، فقال عليه السلام: «أتريدين أنْ تعودي إلى رفاعة؟ قالت نعم، فقال: لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك» فهذا الحديث مسوق لبيان أنّه يشترط وطء الزوج الثاني أيضاً، ولا يكفي مجرّد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية، وهذا حديث مشهور قبله الشافعي رحمه الله أيضاً لأجل اشتراط

(ج) الحـل وإن كان ثـابتاً فهـو ناقص لـوجود سبب الـزوال إذ الطلقـة أو الطلقتان سببُ الزوال، ولهذا لا يملك تجديد العقد مرتين بعـد الطلقتـين وقبلهما يملك، فكان الزوج الثاني متمماً لهذا الحل الناقص، فكان إثبـات ما ليس بثـابت فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور، وتجوز الزيادة بمثله لما يعرف في بـاب النسخ، وما ثبت الدخول بهذا الدليل إلاّ بـوصف التحليل وهـو معمول بـالإجماع، ومن صفة الدخول التحليل، وأنتما لا تقولان بوصف هذا الـدليل، أي: الحـل عملاً بنص الكتاب وهو ساكت عن أصل الدخول ووصفه فوضح أنّكما تـركتما العمـل بـالخاص، وعملنـا بالخـاصين. (وبـطلان العصمة عن المسـروق بقولـه تعـالى: ﴿جزاء﴾ لا بقوله: ﴿فاقطعوا﴾.

هذا جواب سؤال أيضاً، وهو: أن الشافعي قال: المأمور به القطع، وهـو لفظ خـاص وضـع لمعنى معلوم وهــو الابـانــة عن الشيء ولا ينبىء عن إبـطال العصمة بل فيـه آعتبارهـا إذْ القطع كـان لها، فمن جعـل القطع مبـطلاً لعصمة المال التي كانت ثابتة قبل القطع بالرأي أو بخبر الواحد فقد وقع فيما أتى من ترك

الوطء، والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما أنّه يدل على آشتراط الوطء بعبارة النصّ فكذا يدل على محللية الزوج الثاني بإشارة النص، وذلك لأنّه عليه الصلاة والسلام قال لها: «أتريدين أن تعودي إلى رفاعة» ولم يقل أتريدين أنْ تنتهي حرمتك، والعود هو الرجوع إلى الحالة الأولى، وفي الحالة الأولى كان الحل ثابتاً لها فإذا عادت الحالة الأولى عاد الحل وتجدّد بآستقلاله، وإذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلاث مطلقاً، ففيما كان الحل ناقصاً وهو ما دون الثلاث أولى أن يكون الزوج الثاني متمماً للحل الناقص بالطريق الأكمل. ثم قال المصنف رحمه الله: (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله: جزاء، لا بقوله: فاقطعوا)، وهذا أيضاً جواب سؤال مقدّر يرد علينا من جانب الشافعي رحمه الله، وتقرير السؤال ههنا أيضاً لا بد فيه من تمهيد مقدّمة وهي أنّ السارق إذا سرق شيئاً من أحد وقطع يده فيها، فإنْ كان المسروق موجوداً في يد السارق يرد

العمل بالخاص، وقلنا: ما أبطلنا العصمة بالقطع ليتجه ما قلت، وإنما أبطلناها بخاص آخر مقرون به وهو ﴿جزاء﴾ فالجزاء المطلق: ما يجب لله تعالى بمقابلة فعل العبد لأنه المجازى على الإطلاق، ولهذا سميت دار الآخرة دار الجزاء لأنه المجازي وحده، فإذا كان القطع حق الله تعالى خالصاً كانت الجناية واقعة على حقه يستحق العبد جزاء الله تعالى، ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية إلى الله تعالى عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حقه ليستحق الجزاء من الله تعالى، والعصمة واحدة فمتى تحوّلت إلى الله تعالى لم تبق للعبد وآلتحق في حقه بما لا قيمة له كالعصير إذا تخمّر فلم يجب الضمان رعاية لحقه لانتقال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك فلا يجب شيء آخر عليه، ووجوب الردِّحال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته، فالخمر المغصوبة من المسلم تستردّ وإن لم تكن معصومة له، فالرد للملك لا للعصمة، والضمان للعصمة لا للملك.

(س) فعله لاقى عصمتين: عصمة الله تعالى، وعصمة العبد، فكان جنايتين كما لو قتل مسلماً خطأً أو صيداً مملوكاً في الحرم، أو شرب خمر الذمي، فإنه تجب الدية مع الكفارة، أو الجزاء مع القيمة، أو الحد مع الضمان.

(ج) في النفس حقّان: حق الشرع، وحق العبد، فوجب الضمانان،

إلى المالك بالاتفاق، وإن كان هالكاً فعند الشافعي رحمه الله يجب الضمان عليه، سواء هلك بنفسه، أو آستهلكه. وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجب الضمان قط إلاّ عند الاستهلاك في رواية وذلك؛ لأنّه حين أراد السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من يد المالك، حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوّم، وتتحوّل عصمته إلى الله تعالى، وهو مستغن عن ضمان المال، وإنّما يجب الرد إذا كان موجوداً؛ لأنّه لم يبطل ملكه وإنْ زالت عصمته، فلرعاية الصورة قلنا: بوجوب ردّ المال، ولرعاية المعنى قلنا: بعدم ضمانه. واعترض عليه الشافعي رحمه الله بأن المنصوص عليه في هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فآقطعوا

والجزاء في قتل الصيد بهتك حرمة الحرام، والضمان بإتلاف مال الغير، والحد بشرب الخمر صيانة لعقله، والضمان بإتلاف مال متقوّم للذمي جبراً لحقه، وهنا الجناية متحدة لأن محلها العصمة وهي واحدة وقد صارت لله تعالى، والجناية الواعدة متى أوجبت جزاء الفعل كملاً لا توجب بدل المحل، كقطع اليد قصاصاً لا يجب معه بدل المحل وهو الأرش، ولأن الجزاء لغةً يستدعي الكمال لأنه: من جزى، أي: قضى، وهو: الإتمام، أو من جزأ بالهمز، أي: كفى، وكمال الجزاء يستدعي كمال سببه وهو الجناية، وإلّا نزيد الجزاء عن الجناية وأنّه لا يجوز، وذا بأن يكون الفعل حراماً لعينه ومع بقاء عصمة العبد لا يكون الفعل حراماً لعينه بل لغيره، وهو المالك فكان مباحاً في نفسه فينتفي القطع للشبهة وهو واجب، فدل أنّ الشبهة مزاحةٌ، وأنّ الجناية تمحضت على حق الله تعالى، ولا يجمع بين العصمتين: عصمةِ الشرع، وعصمةِ المالك، لتنافٍ بينهما، لأنّ إحداهما: تقتضي الحرمة لعينه، والأخرى: لغيره، فاعتبرنا جانب الشرع فلم تبق عصمة المالك ولم نحوّل المالك ولم نحوّل الملك لأنا نحوّل محل الجناية لتقع الجناية على حق الله تعالى فتكمل الجناية فيكون كمال الجزاء بمقابلة كمال الجناية ومحل الجناية العصمة فاكتفينا لأن تحويل العصمة كافٍ، ولأن وجوب القطع باعتبار العصمة في محل مملوك.

أيديهما جزاء بما كسبا﴾ والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الإبانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحوّل العصمة عن المالك إلى الله تعالى، فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب. فأجاب المصنف رحمه الله عن جانب أبي حنيفة رحمه الله تعالى: بأنّ بطلان العصمة عن المال المسروق، وإزالتها من المالك إلى الله تعالى، إنّما نثبته بقوله تعالى: ﴿جزاء بما كسبا﴾ لا بقوله: ﴿فاقطعوا﴾ وذلك لأنّ الجزاء إذا وقع مطلقاً في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقاً لله تعالى، وإنما يكون حقاً لله تعالى إذا وقعت الجناية في عصمته وحفظه، وإذا كان كذلك فقد شرع جزاؤه جزاء كاملاً وهو القطع، ولا يحتاج إلى ضمان المال. غايته: أنّه إذا

(س) العصمة إذا انتقلت ولم تبقَ حقاً للمالك كيف تشترط خصومته؟

(ج) المالك غير معتبر فيه لعينه بل لتظهر السرقة بخصومته عند الإمام ليتمكن به من الاستيفاء، حتى لو وجد الخصم بلا ملك يكتفي به كالمكاتب، ومتولي الوقف، ولأن الجناية تقع على المال، والعصمة، وصف المال، لأنها عبارة عن كونه حرام التعرض فتنتقل دون الملك، فهو وصف المالك إذْ هو عبارة عن القدرة وهي صفة القادر فلا تنتقل لأن الملك ليس بمحل للجناية ولأنّه إنّما ينتقل ما هو قابل للنقل وهو معهود في الشرع، والمعهود انتقال العصمة دون الملك، ألا ترى أن العصير إذا تخمر يبقى مملوكاً ولم يبق معصوماً؟

(ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع) عملاً بقوله تعالى: ﴿فان طلقها فلا تحل له﴾ فإنّ الفاء لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو الوصل، والتعقيب، وإنّما وصل الطلاق بالافتداء بالمال فأوجب صحة الطلاق بعد الخلع، فالشافعي رحمه الله متى وصله بالرجعي، وأبطل وقوعه بعد الخلع، لا يكون عملاً به ولا بياناً.

كان المال موجوداً في يده يرد إليه لأجل الصورة، ولأنّ جزى يجيء بمعنى: كفى، فيدل على أنّ القطع هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج، إلى جزاء آخر حتى يجب الضمان، هذا نبذ مما ذكرته في التفسير الأحمدي وكفاك هذا.

ثم ذكر المصنف رحمه الله بعد هذا البيان التفريعات الثلاثة الباقية على الحكم فقال (ولذلك صح إيقاع الطلاق بعد الخلع) أي: ولأجل أنّ مدلول الخاص قطعي واجب الاتباع صح عندنا إيقاع الطلاق على المرأة بعدما خالعها، خلافاً للشافعي رحمه الله.

وبيانه: أنّ الشافعي رحمه الله يقول: إنّ الخلع فسخ للنكاح، فلا يبقى النكاح بعده، وليس بطلاق، فلا يصح الطلاق بعده. وعندنا هو طلاق يصح إيقاع الطلاق الآخر بعده عملاً بقوله تعالى: ﴿فإنْ طلقها فلا تحل له من بعد﴾ وذلك لأنّ الله تعالى قال أولاً: ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح

بإحسان﴾ أي الطلاق الرجعي اثنان، أو الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع، فبعد ذلك يجب على الزوج إمّا إمساك بمعروف أي: مراجعة بحسن المعاشرة، أو تسريح بإحسان أي: تخليص على الكمال والتمام. ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال: فإنْ خفتم أنْ لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما آفتدت به أي: فإن ظننتم يا أيّها الحكام أنْ لا يقيما أي الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروءة، فلا جناح عليهما فيما آفتدت المرأة به وخلصتها من الزوج وطلقها الزوج فعلم أنّ فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكوراً سابقاً، أعني، الطلاق لا الفسخ لأنّ الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده. ثم قال: ﴿فإنْ طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾ أي: فإن طلق الزوج المرأة ثالثاً فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث، حتى تنكح زوجاً غيره، ووطئها، وطلقها، فالشافعي رحمه الله يقول إنّه متصل بقوله: ﴿الطلاق مرتان﴾ حتى تكون هذه الطلقة ثالثة، وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لأنّه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول: إنّ الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب، وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء، فينبغي أن يقع بعد الخلع وهو أيضاً طلاق. غايته: أنّه يلزم أن تكون الطلقات أربعاً.. آثنتانِ في قوله تعالى: ﴿الطلاق مرتان﴾ والثالثة: الخلع، والرابعة: هي هذه، ولكنّه لا بأس به فإنّ الخلع ليس طلاقاً مستقلاً على حدة، بل مندرج في الطلقتين، فكأنه قيل: الطلاق مرتان سواء كانتا رجعيتين فحينئذ يجب إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، أو كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة، فإنْ طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره الآية وعلى هذا التقرير آندفع ما قيل إنّه يلزم أن يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط، حكمه: عدم الحل لا الذي ليس كذلك، وأنه يلزم أنْ لا يكون الخلع إلّا بعد المرتين عملاً بقوله تعالى: ﴿فإنْ خفتم﴾ لكن يرد أن هذا كله إنّما يصح إذا كان التسريح بالإحسان إشارة إلى ترك المراجعة كما حرّرت، وأما إذا كان إشارة إلى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام أنّه قال: «هو

(و) لـذا (وجب مهر المثـل بنفس العقـد في المفـوّضـة) وهي: التي زُوجت بغير تسمية مهر عمـلاً بقولـه تعالى: ﴿أن تبتغـوا بأمـوالكم﴾ فالابتغـاء: لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهـو: الطلب، والـطلب بالعقـد يقع، والبـاء للإلصـاق، فيقتضي أن يكون المال ملصقاً بالابتغـاء فالقـول بتراخيـه عن الابتغاء إلى وجـود

الطلاق الثالث»، فحينئذ يكون قـوله تعـالى: ﴿فإن طلقهـا﴾ بيانـاً لذلـك، ولا تعلق له بمسئلة الخلع أصلاً، فيكـون المعنى أنّ بعد المـرتين إمـا امساك بمعـروف بالمراجعة أو تسريح بإحسان بالطلقة الثالثة، فإنْ آثر التسريح بالإحسان فـطلقها ثالثاً، فلا تحل له من بعد الآية.

هذا خلاصة ما قالوا، والبسط في التفسير الأحمدي.

(ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوّضة) عطف على قوله: صح إيقـاع الـطلاق، وتفريـع على حكم الخـاص أي ولأجل أنّ العمـل بالخـاص واجب لا يحتمل البيان، وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تأخير إلى الوطء في المفوضة، وهو إن كان بكسر الواو فالمعنى التي فوضت نفسها بلا مهر، وإنْ كان بفتح الواو فـالمعنى التي فوّضهـا وليها بـلا مهـر، وهـو الأصّـح، لأنّ الأولى لا تصلح محـلاً للخلاف إذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رحمه الله.

وتحقيقه.. أنّ المرأة التي فوضها وليهـا بلا مهـر أو على أن لا مهـر لها، لا يجب المهـر لها عنـد الشافعي رحمـه الله إلاّ بالـوطء، فلو مـات أحـدهمـا قبـل الـوطء لا يجب المهر لها عند الشافعي .وعندنا: يجب كمال مهر المثـل عند العقـد في الذمـة، ويجب أداؤه عند الوطء والموت عملاً بقوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم﴾، فقولـه: ﴿أن تبتغوا﴾ بـدل من ﴿وراء ذلكم﴾ أو مفعول لـه بتقدير اللاّم أي: أحل لكم ما وراء المحرمات لأن تبتغوا بـأموالكم، فـالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهـو الإلصاق وقيـل: الابتغاء لفظ خـاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب، وعلى كل تقدير يوجب أن يكون ابتغاء البضع ملصقاً بالمهـر ذكـراً، فإن لم يـذكر في اللفظ فـلا أقل من أن يكـون ملصقاً في الـوجـوب على الذمة، ولكن بشرط أن يكون الابتغـاء صحيحاً، حتى لـو كان بـالنكاح الفـاسد

الوطء كما قاله الشافعي في المفوّضة ترك العمل بالخاص بالرأي، ولا يلزم النكاح الفاسد فإنّه لا يجب المهر فيه بنفس العقد إجماعاً بل بالدخول، لأن المراد به: الطلب الصحيح، وذلك بالنكاح الصحيح، (و) لذا (كان المهر مقدّراً شرعاً غيرَ مضاف إلى العبد عملاً بقوله تعالى: ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم﴾، فالفرض: لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو: التقدير، فالقول بأن المهر غير مقدر شرعاً كما قال الشافعي ترك العمل بالخاص، وكذا الكناية في قوله ﴿فرضنا﴾ لفظ خاص يراد به ذات المتكلم فدل ذلك على أن صاحب الشرع هو المتولي للإيجاب والتقدير، وأنه لا آختيار للعبد فيهما أصلاً، بل تقدير العبد امتثال به، أي: إن مهور النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى، واذا اصطلح

يجب التراخي إلى الوطء بالإجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الإجارة، أو المتعة، أو بطريق الزنا، لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال أصلاً، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿محصنين غير مسافحين﴾ وفي هذا المقام آعتراضات دقيقة بينتها في حاشية التفسير الأحمدي. (وكان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف إلى العبد) عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص أي: ولأجل أنّ العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان كان المهر مقدراً من جانب الشارع غير مضاف تقديره إلى العباد. وبيانه: أنّ تقدير المهر عند الشافعي رحمه الله مفوّض إلى رأي العباد وآختيارهم، فكل ما يصلح ثمناً يصلح مهراً عنده، وعندنا، وإن كان لا يقدر في جانب الأكثر لكن يقدر في جانب الأقل، وهو أن لا يكون أقلّ من عشرة دراهم عملاً بقوله تعالى: ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم﴾ أي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق أزواجهم وهو المهر، فالفرض: لفظ خاص وضع لمعنى التقدير، وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا، وكذا الأسناد خاص عند صاحب التوضيح. فعلم أنّ المهر مقدر في علم الله تعالى. وقد بينه النبي عليه السلام بقوله: «لا مهر أقل من عشرة دراهم»، وكذا نقيسه على قطع اليد لأنّه أيضاً عوض عشرة دراهم، فالتقدير خاص وإنْ كان المقدر مجملاً محتاجاً إلى البيان، وهذا في اصطلاح الفقهاء، وأما في اللغة

الـزوجان عـلى مقدار يُـظهر مـا كان مقـدراً معلوماً عنـد الله تعالى لا أن العبـاد يقـدّرون ما ليس بمقـدر، وعلى هـذا قيم الأشياء فـإنّها معلومـة مقـدّرة عنـد الله تعالى، والمقوّمون بآرائهم يقـدّرون ذلك المقـدّر المعلوم المستور عنـا فهذا كـذلك، فمن فوّض إثبات المهر وتركه والتقدير فيه إلى العبد كما قال الشافعي فقد ترك العمـل بالخاص، وإنّما العمل فيما قلنا أن وجوب أصله وأدنى المقدار فيـه ثابت شـرعاً لا خيار فيه للزوجين، ولهذا لو تزوج امرأةً بخمسة دراهم كانت الخمسة مهراً عنده، وعندنا يجب عشرة دراهم لأن الشارع قدّره بالعشرة، لقوله عليه السـلام: «لا مهر أقـل من عشـرة دراهم»، وهذا لأن النسـاء إماءُ الله ونحن عبيـده، فكان المهـر للمـولى، ولهذا خص النبي عليه السـلام بعدم المهـر إظهاراً لكـرامته، وهـذا في الابتداء، فأما في البقاء فهو حق المرأة فتتولى إسقـاطه، ومن ذلـك قولـه تعالى: ﴿الـطلاق مرتان﴾ إلى قوله: ﴿فلا جناح عليهما فيما افتدت به﴾ ففي الإضافة إليهما ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان أنّ الذي من جانب الزوج في الخلع عين مـا تناولـه أول الآية وهو الطلاق لا غيره وهو الفسخ، وهذا لأنّ الخُلع يوجد منها ولا يَستبدُّ به، وقد ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان تقريراً لفعل الـزوج على مـا سبق

فهو حقيقة في الأيجـاب والقطع، ولهـذا قال الشـافعي رحمه الله إنّ الفـرض ههنا بمعنى الإيجـاب بقرينة تعـديتـه بعـلى، وعـطف ﴿مـا ملكت أيمـانهم﴾ عـلى ﴿أزواجهم﴾ لأنّ المهر لا يقدر في حق ما ملكت أيمانهم، فيكون المراد بـه النفقة والكسوة وهو واجب في حق الأزواج وما ملكت أيمانهم جميعاً. قلنا تعـديته بعـلى إنّما هو لتضمين معنى الإيجاب، وعطف ما ملكت أيمانهم بتقدير فرضنا ثان أي: وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم على أن يكون هذا بمعنى أوجبنا والأول بمعنى قدّرنا هكذا قالوا.

ثم ذكـر المصنف رحمه الله دلائـل كل من المسـائل الثـلاث فقال: (عمـلاً بقوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحـل له﴾ و﴿أن تبتغـوا بأمـوالكم﴾ وقد علمنـا ما فرضنا عليهم) فقوله: عملاً تعليل لقوله: صح الخ . . على طريق اللف والنشر المرتب، فقوله: ﴿فإن طلقها فلا تحل له﴾ ناظر إلى المسئلة الأولى، وقوله تعالى:

الطلاق فجعل الخلع فسخاً، كما قال الشافعي ترك للعمل بهذا الخاص، وجعله طلاقاً يكون عملاً به ولم يصر الطلاق أربعاً لأن الله ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض، وعلى هذا فاعتبره فيما يكون من هذا الجنس.

(القول في الأمر* وهو) من الخاصّ، فإن صيغة الأمر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو: طلب الفعل.

واعلم أن مسائل الأمر خمسة أنواع:

لأنه إما أن يكون في بيان نفس الأمر وموجبه، أو في بيان المأمور به وهو: الفعل، أو في بيان المأمور فيه وهو: الزمان، أو في بيان المأمور وهو: المكلف، أو في بيان الآمر.

وهذا تقسيم ضروري، لأن الأمر لا بد أن يصدر عن أحد وهو الآمر، ولا بد وأن يصدر بإيجاب شيء وهو: المأمور به، ولا بد من مكلف ليجب عليه وهو المأمور، إذ بالأمر لا يجب شيء على الآمر وهذا الأمر لوجوب فعل على العبد وفعله لا بد أن يقع في زمان وهو: المأمور فيه.

فالأمر: (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) فخرج فعل النبي عليه السلام، والإشارة بالقول، فإنّهما ليسا بأمر، والدعاء، والالتماس، بقوله:

﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ ناظر إلى المسئلة الثانية. وقوله: ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم﴾ ناظر إلى المسئلة الثالثة، وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتأمل.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن تعريف الخاص وحكمه وتفريعاته أراد أن يبين بعض أنواعه المستعملة في الشريعة كثيراً وهو الأمر والنهي فقال:

(ومنه الأمر: وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) أي: من الخاص الأمر، يعني مسمى الأمر لا لفظه، لأنّه يصدق عليه أنه لفظ وضع لمعنى

على سبيل الاستعلاء، فإنّ من قال لغيره: افعل على سبيل التضرع لا يُسمى آمراً وان كان أعلى رتبة من المقول له: افعل، ومن قال لغيره على سبيل الاستعلاء: افعل يقال: إنه أمره وإن كان أعلى رتبة منه، وبقوله: افعل أو نحوه، يخرج قول من هو مُفترَضُ الطاعة لغيره: أوجبت عليك أن تفعل كذا، أو واجبٌ عليكَ فعل كذا، أو أطلب منك أن تفعل كذا، فهذا كله طلب تحصيل الفعل وليس بأمر، وبه ظهر ضعف قولهم: إنه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ونحوه، وقولهم: طلب الفعل لمن دونه في الرتبة، لجواز الأمر لمن فوقه في الرتبة حتى ينسب إلى الجهل والحمق من حيث إنّه أمرُ من هو أعلى منه، ولا يلزم أن الأمر موجود بدون لفظة: افعل، لأنّا لا نعني به هذه الصيغة

معلوم وهو الطلب على الوجوب، والقول مصدر يراد به المقول؛ لأنّ الأمر من أقسام الألفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ، وقوله: على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء، وبقي فيه النهي داخلاً فخرج بقوله: آفعل، والمراد بقوله: آفعل كل ما كان مشتقاً من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضراً، أو غائباً، أو متكلماً معروفاً، أو مجهولاً، ولكن بشرط أن يكون المقصود منه إيجاب الفعل، ويعدّ القائل نفسه عالياً سواء كان عالياً في الوقاع أو لا، ولهذا نسب إلى سوء الأدب إنْ لم يكن عالياً. وبما ذكرنا آندفع ما قيل إنْ أريد به آصطلاح العربية فلا حاجة إلى قوله على سبيل الاستعلاء: لأن الالتماس والدعاء أيضاً أمر عندهم وإنْ أريد به آصطلاح الأصول فيصدق على ما أريد به التهديد والتعجيز، لأنّه أيضاً على سبيل الاستعلاء وذلك لأنّا نتكلم على آصطلاح الأصول، وليس المقصود مجرّد الاستعلاء، بل إلزام الفعل وذا لا يصدق إلّا على الوجوب، بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما. (ويختص مراده بصيغة لازمة) بيان لكون الأمر خاصاً يعني يختص مراد الأمر وهو الوجوب بصيغة لازمة للمراد، والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين أي: لا يكون الأمر إلّا للوجوب ولا يثبت الوجوب إلّا من الأمر دون الفعل، فيكون نفياً للاشتراك

على الخصوص، وهو معلوم لمن له أدنى لب، ألا ترى أنه ذكر صاحب المحصول فيه الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي: افعل، وقد علم بالبديهة أنه لم يرد به تلك الصيغة الخاصة.

فصل

(ويختص مراده بصيغة لازمة حتى لا يكون الفعل موجباً، خلافاً لبعض أصحاب الشافعي) أي: المراد بالأمر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف بدون هذه الصيغة عند الجمهور، وقال بعض أصحاب مالك والشافعي: يعرف المراد بالأمر بدون هذه الصيغة، وعلى هذا يبتنى الخلاف: أن أفعال النبي عليه السلام موجبة أم لا؟

والترادف جميعاً وذلك بأنْ يقال: إنّ دخول الباء ههنا على المختص على طريقة قولهم: خصصت فلاناً بالذكر، فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الإباحة والندب، وهذا نفي الاشتراك، ويكون معنى قوله: لازمة أنّ الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه، ولا يكون المراد مفهوماً من غير الصيغة وهو الفعل، وهذا نفي الترادف، أو يقال: إنّ الباء داخلة على المختص به كما هو أصلها أي لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل، فيكون هو نفياً للترادف، ثم قوله: لازمة إنْ حمل على اللازم الأعَمّ فيكون هو أيضاً نفياً للترادف، لأنّ الملزوم لا يوجد بدون اللازم، فلا يفهم نفي الاشتراك قط، فينبغي أنْ يحمل اللازم على اللازم المساوي أي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد، فقد فهم حينئذ نفي الترادف والاشتراك جميعاً كناية. ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصداً فقال: (حتى لا يكون الفعل موجباً) أي: إذا كان المراد مخصوصاً بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجباً على الأمة من غير مواظبته عليه السلام، (خلافاً لبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله)، فإنّهم يقولون إنّ فعل النبي عليه السلام أيضاً موجب إما لأنّه أمر وكل أمر للوجوب، وإما لأنّه مشارك

فعندنا ليست بموجبة لانتفاء الصيغة، وعندهم موجبة كالأمر، لقوله تعالى: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ أي: فعله، ولو لم يكن الأمر مستفاداً بالفعل لما سمي به إذْ الامر موجب، ولو لم يكن موجباً كالأمر لكان هذا إطلاق لفظ الموجب على غير الموجب، ولقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، فهو تنصيص على وجوب أتباعه في أفعاله، وإذا ثبت استعمال الأمر في الفعل كان حقيقة فيه، لأنّ ظاهر الْاستعمال للحقيقة، وعندنا: هو حقيقة في القول فقط، لأن العبارات إنّما وضعت دلالات على المعاني المقصورة ليقع العلم لغيره بما في ضميره ولا تقصر العبارات عن المقاصد والمعاني لأن المهملات أكثر من المستعملات، ولأنه حينئذ يختل الغرض المطلوب من وضع الكلام، وهو: إبانة المراد، ولا يتحقق انتفاء المقصود إلا بعد أن يكون لكل مقصود عبارة.

ثم سائر مقاصد الفعل كالماضي، والحال، والاستقبال، مختصة بعبارة وضعت لها، والمراد بالأمر من أعظم المقاصد لحصول الْابتلاء به، فاختصاصه بالعبارة أحق من غيره، فإذا ثبت أصل الموضوع كان حقيقة له فيكون لازمه على معنى أنه لا يوجد هذا المعنى بدون هذه الصيغة، ألا ترى أنّ الأسد لّما كان موضوعاً لهيكلٍ مخصوص لا يوجد الهيكل المخصوص بدون آسم الأسد إلاّ إذا دل الدليل على أن المراد بالأمر غير مراد بهذه الصيغة، واذا ثبت أنه حقيقة له فلا يكون حقيقة في الفعل دفعاً للاشتراك، ولأنّه لو كان حقيقة في الفعل لصح أن يقال للقائم آمر، ولأنّ ما كان حقيقة لشيء لا يصح نفيه عنه بحال كالأب لا ينتفي عنه هذا الاسم بحال، والمجاز يصح نفيه، كالجد يُسمى: أباً، ويصح نفيه، ثم ههنا لا يصح نفي اسم الأمر عن القول المخصوص، ويصح عن الفعل، فدل أن الاستعمال فيه مجاز.

للأمر القولي في حكم الوجوب، وهذا الخلاف بيننا وبينهم في كل ما لم يكن سهواً منه عليه السلام، ولا طبعاً له، ولا مخصوصاً له، وإلاّ فعدم كونه موجباً

وقوله (للمنع عن الوصال وخلع النعال) أي: لما واصل وواصل أصحابه أنكر عليهم الموافقة في وِصال الصوم فقال: «إنّي لست كأحدكم، إنّي أبيتُ يطعمني ربي ويسقيني»، ولما خلع نعليه في الصلاة وخلع الناس نعالهم فقال منكراً عليهم بعدما فرغ: «ما لكم خلعتم نعالكم؟»، ولو كان الفعل موجباً لصار كأنه أمر بالوصال وخلع النعال، ثم أنكر عليهم الوصال والخلع وهو باطل.

(والوجوب آستفيد بقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي» لا بالفعل) اذ لو ثبت به وجوب الاتباع لخلا هذا اللفظ عن الفائدة، (وسمي

بالاتفاق (للمنع عن الوصال وخلع النعال) متعلق بقوله: حتى لا يكون الفعل موجباً، وحجة لنا أي: لمنعه عليه السلام أصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال، روي أنّه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم الموافقة في وصال الصوم، فقال: «أيّكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني» يعني أنتم لا تستطيعون الصيام متوالياً الليل والنهار ولي قوة روحانية من عند الله تعالى أطعم عنده وأسقى من شراب المحبة، كما قال قائل شعراً:

وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب

ولهذا ترى الأمّة المجاهدين يفطرون بشرب قطرة في أربعينات ليخرج عن حد الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء، وروي أنه عليه السلام كان يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم، فلما قضى صلاته قال: «ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك، قال إنّ جبريل عليه السلام أخبرني أنّ فيهما قذراً، إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قذراً فليمسحه وليصلّ فيهما» هذه تمسكات أبي حنيفة رحمه الله، أمّا الشّافعي رحمه الله فقال تارة على سبيل التنزل: إنّ الفعل للوجوب كالأمر؛ لأنّه عليه السلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة، وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، فجعل متابعة أفعاله لازمة لأمته، فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله: (والوجوب آستفيد بقوله عليه السلام «صلوّا كما رأيتموني أصلي» لا

الفعـل به) مجـازاً (لأن الأمر سبب الفعـل)، وإطـلاق اسم السبب عـلى المسبب جائز، ولا ينكر تسميته مجازاً.

(س) خولف بين الجمعين فقيل في جمع الأمر بمعنى القـول: أوامر، وفي جمعه بمعنى الفعل أمـور، وهو أمـارة الحقيقة في كـل واحد، إذ المجـاز لا يفارق الحقيقة في الجمع.

(ج) لا نسلم أنه أمارة الحقيقة.

بالفعل) إذ لو كان الفعل موجباً لاتبعوه بمجرد رؤية الفعل، ولم يحتاجـوا إلى هذا القول أصلاً. وقال تارة عـلى سبيل التـرقي: إنّ الفعل قسم من الأمـر لأنّ الأمر نوعان: قول وفعل، لأنْه تعالى أطلق لفظ الأمر على الفعـل في قولـه: ﴿وما أمـر فرعون برشيد﴾أي فعله؛ إنّ القول لا يوصف بالرشيد وإنّما يـوصف بالسـديد، فأجاب المصنف عنه بقوله: (وسمي الفعل به لأنه سببـه) أي سمي الفعَل بلفظ الأمر لأنّ الأمر سبب للفعل فيكون من بـاب المجاز، وإنّمـا الكلام في الحقيقـة، ولما فرغ عن نفي الترادف قصداً شرع في نفي الاشتراك قصداً فقال:

(وموجبه: الوجوب لا الندب، والاباحـة والتوقف) يعني أنّ مـوجب الأمر الوجوب فقط عند العامة لا الندب، كما ذهب إليه بعض، ولا الإباحة كما ذهب إليه بعض، ولا التوقف كـما ذهب إليه بعض، ولا الاشتـراك لفظاً أو معنى بـين الثلاثة أو الاثنين كما ذهب إليه آخرون، ولم يـذكره المصنف لأنّـه يفهم مما ذكـره التزاماً، فأهل الندب يقولون: الأمر للطلب فـلا بد أن يكـون جانب الفعـل فيه راجحاً حتّى يطلب وأدنـاه الندب، وهـذا كقولـه تعالى: ﴿فكـاتبوهم إنْ علمتم فيهم خيـراً﴾ وأهل الإبـاحة يقـولون إنّ معنى الـطلب أن يكون مـأذوناً فيـه ولا يكون حراماً، وأدناه هو الإباحَةُ وهذا كقـوله تعـالى: ﴿فاصـطادوا﴾ والمتوقفـون يقولون: إنّ الأمـر يستعمل لستـة عشر معنى: كالـوجوب، والإبـاحة والنـدب،

فصل في موجب الأمر.

(وموجبه: الوجوبُ لا الندب، والإباحة، والتوقف سواء كان بعد الحظر أو قبله، لانتقاء الخيرة عن المأمور بالنص، واستحقاق الوعيد لتاركه، ودلالة

والتهديد، والتعجيز، والإشاد، والتسخير، وغير ذلك فما لم تقم قرينة على أحدها لم يعمل به، فيجب التوقف حتى يتعين المراد. وعندنا: الوجوب حقيقة الأمر، فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينة خلافة، وإذا قامت قرينته يحمل عليه على حسب المقام. (سواء كان بعد الخطر أو قبله) متعلق بقوله: وموجبه الوجوب، ورد على من قال إنّ الأمر بعد الخطر للإباحة، وقبله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ ونحن نقول: إنّ الوجوب بعد الخطر أيضاً مستعمل في القرآن كقوله تعالى: ﴿فإذا آنسلخ الأشهر الحرم فآقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ والإباحة في قوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فآصطادوا﴾ لم يفهم من الأمر بل من قوله تعالى: ﴿أحلّ لكم الطيبات﴾ ومن أن الأمربالاصطياد إنّما وقع منة ونفعاً للعباد، وإذا كان فرضاً فيكون حرجاً عليهم فينبغي أن يكون الأمر عند الإطلاق للوجوب، وإنّما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز.

ثم شرع في بيان دلائل الوجوب فقال: (لانتفاء الخيرة عن المأمور بالأمر بالنص) أي إنّما قلنا: إنّ موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المأمورين المكلفين بالأمر بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ لأنّ معناه: إذا حكم الله ورسوله بأمر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنه أن يكون لهم الاختيار من أمرهما أي: إن شاؤوا قبلوا الأمر، وإن شاؤوا لم يقبلوا، بل يجب عليهم الائتمار بأمرهما ولا يكون ذلك إلاّ في الواجب، وقيل النص هو قوله تعالى: ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ خطاباً لابليس اللعين أي ما بقي لك الاختيار بعد أن أمرتك فلم تركت السجود. (واستحقاق الوعيد لتاركه) عطف على قوله: انتفاء الخيرة الخ أي: إنّما

الإجماع، والمعقول، وإذا أريد به الإباحة، أو الندب، فقيل: إنّه حقيقة، لأنه بعضه، وقيل لا لأنّه جاز أصله).

قلنا إنّ موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الأمر بالنص وهو قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ أي فليحذر الذين يخالفون عن أمر الرسول عليه السلام ويتركونه أن تصيبهم فتنة في الدنيا أو عذاب أليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون إلاّ بترك الواجب، ولكن يرد عليه: أنّه موقوف على أنْ يكون هذا الأمر أيضاً للوجوب وهو ممنوع، وأنّه لم لا يجوز أن تكون المخالفة على وجه الإنكار دون الترك.

والجواب أنّ سياق الكلام دال على أنّ هذا الأمر للوجوب بدون آحتياج إلى برهان ومصادرة على المطلوب، وإنّ المخالفة في آستعمالهم إنّما تطلق على ترك العمل به فتأمل (ولدلالة الإجماع والمعقول) عطف على ما قبله وفي بعض النسخ وكذا دلالة الإجماع والمعقول يدلان عليه، فحينئذ هو جملة مستقلة معطوفة على مضمون سابقها.

وحاصله: أنّ دلالة الإجماع تدل على أنّ الأمر للوجوب، لأنّهم أجمعوا على أنّ كل من أراد أنْ يطلب فعلاً من أحد لا يطلب إلاّ بلفظ الأمر، والكمال في الطلب وهو الوجوب، والأصل نفي الاشتراك، فتعين أنّ موجبه الوجوب. وإنّما قال: دلالة الإجماع؛ لأنّ نفس الإجماع لم ينعقد على أنّ موجبه الوجوب؛ لأنّه مختلف فيه، بل إنّما الإجماع على شيء يدل عليه، وكذا الدليل المعقول يدل على أنّ الأمر للوجوب، وهو أنّ تصاريف الأفعال كلها كالماضي والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص، فينبغي أن يكون الأمر كذلك دالاً على معنى الوجوب، وليس هذا لإثبات اللغة بالقياس، بل لإثبات كون الأصل عدم الاشتراك.
وقيل: المعقول: هو أنّ السيد إذا أمر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب، فلو لم يكن الأمر للوجوب لما آستحق ذلك. وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وجوه أخر تركتها للإطناب.

ثم شرع المصنف في بيان أنّه إذا لم يرد بالأمر الوجوب فماذا حكمه؟

الكلام في هذا الفصل في أربعة مواضع:

أحدها: في خصوص المراد بهذا الصيغة.

فقال الجمهورُ لما ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد، وقال بعض الشافعية: إنّه مجمل في حق الحكم فيتوقفا حتى يتبين المراد بالدليل، لأنّ هذه الصيغة آستعملت لمعان مختلفة: للإيجاب، والندب، والإباحة، والتقريع، والتوبيخ، والسؤال، والإفحام، والتكوين، والإرشاد، وهو لمنافع الدنيا، والندب لثواب الآخرة، والتسوية، والإهانة، والتعجب، والإخبار، والاحتقار، والإنذار.

كقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾، ﴿وكاتبوهم﴾، ﴿فاصطادوا﴾، ﴿وآستفرز من آستطعت﴾ أي: أزعج إلى المعاصي بصوتك، أي بدعائك، فهذا على الاستبعاد عن أن يملك أو يقدر عليهم لقوله تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾، ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾، ﴿ربنا تقبل منا﴾، ﴿فأت بها من المغرب﴾، ﴿كن فيكون﴾، ﴿وأشهدوا اذا تبايعتم﴾، ﴿اصبروا

فقال: (وإذا أريد به الإباحة أو الندب) أي إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب وعدل عن الوجوب، فحينئذ آختلف فيه: (فقيل: إنّه حقيقة؛ لأنّه بعضه) أي: إن الأمر حقيقة في الإباحة والندب أيضاً؛ لأنّ كل واحد منهما بعض الوجوب، وبعض الشيء يكون حقيقة قاصرة؛ لأنّ الوجوب: عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك، والإباحة هي: جواز الفعل والترك على السواء، والندب، هو جواز الفعل مع رجحانه، فيكون كل منهما مستعملاً في بعض معنى الوجوب، وهو معنى الحقيقة القاصرة التي أريدت بلفظ الحقيقة، وهو مختار فخر الإسلام (وقيل: لا، لأنّه جاز أصله) أي: قيل: إنّه ليس بحقيقة حينئذ، بل مجاز؛ لأنّه قد جاز أصله وهو الوجوب؛ لأنّ الوجوب: هو جواز الفعل مع حرمة الترك، والإباحة جواز الفعل مع جواز الترك، والندب: هو رجحان الفعل مع جواز الترك.

أو لا تصبروا﴾، ﴿ذق إنّك أنت العزيز الكريم﴾، ﴿أسمِعْ بهم﴾، ﴿فليضحكوا قليلاً﴾، ﴿ألقوا ما أنتم ملقون﴾، ﴿تمتعوا﴾.

وللتمني كقوله: «ألا أيُّها الليلُ الطويلُ ألا آنجلي».

وإذا اختلفت وجوه الاستعمال صار مجملاً في حق الحكم ولا يتعين شيء منها إلاّ بدليل، ولنا أنّ العبارات كما لا تقصر عن المعاني فكذا كل عبارة يكون لمعنى خاص باعتبار أصل الوضع ولا يثبت الاشتراك إلاّ بعارض اختلاط القبيلتين أو للابتلاء به أو لفعل من الواضع، وصيغة الأمر لفظ خاص من تصاريف الفعل فيكون لمعنى خاص بآعتبار أصل الوضع وآستعماله لمعنى آخر بطريق المجاز، ومتى وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى لأنه أغلب وأبلغ، والاشتراك يخل بالتفاهم ويحتاج إلى قرينتين.

وثانيها: في تعيين المراد

فقال بعض أصحاب مالك: موجبه: الإباحة لأنّ الأمر لطلب وجود المأمور به من المأمور ولا وجود إلا بالائتمار، فدل على انفتاح طريق الائتمار عليه ضرورة، وأدناه الإباحة.

وقال أكثر الاشعرية والمعتزلة: حكمه الندب، لأن الأمر لطلب الفعل فلا

فالحاصل: أنّ من نظر إلى الجنس الذي هو جوار الفعل فقط ظن أنّه مستعمل في بعض معناه، فيكون حقيقة قاصرة، ومن نظر إلى الجنس والفصل جميعاً ظن أن كلاً منهما معان متباينة وأنواع على حدة، فلا يكون إلاّ مجازاً. وأما تحقيق أنّ هذا الاختلاف في لفظ الأمر، أو في صيغ الأمر فمذكور في التلويح[1] بما لا مزيد عليه.

ثم لمّا فرغ المصنف رحمه الله عن بيان الموجب وحكمه أراد أنْ يبين أنّه هل

---

(١) التلويح على التوضيح.

بد من اثبات ما يترجح به الفعل على الترك، وذا قد يكون بالإلزام، وقد يكـون بالندب وهو أدنى، فثبت لتيقنه.

وعندنا موجبه: الوجوبُ لأنّ الأمر لَمّا كان لطلب المأمور به فمطلقه ينصرف إلى الكامل من الطلب لأنه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم، فإنه مفترض الطاعة يملك الإلزام، والكامل فيما قلنا لأنه مطلوب من كل وجه، فأما الطلب على وجه فيه رخصة الترك وهو: الندب، فهو طلب من وجه دون وجه، والموضوع للشيء محمول على الثابت من كل وجه، وفيه رعاية الاحتياط، إلا أن عن مشايخ العراقِ من أصحابنا حكمه: وجوب العمل والاعتقاد قطعاً، وعند مشايخ سمرقند منهم الشيخ أبو منصور رحمه الله حكمه: الوجوب عملاً لا اعتقاداً على طريق اليقين بل يعتقد على الإبهام أن ما أرادَ الله تعالى به من الإيجاب أو الندب حق ولكن يأتي بالفعل لا محالة لأن هذه الصيغة ليست للوجوب بعينها فعينها توجدُ بلا وجوب بل عند تجردها عن القرائن، واحتمال وجود القرينة قائم إلاّ أنّ مجرد الاحتمال غير معتبر عن مشايخ العراق لما مر من أن الاحتمال الناشيء من غير دليل لا يعتبر به، ألا ترى أن المرئي في الكرّة الثانية يحتمل أن يكون غير ما كان في الكرّة الأولى لجواز أن يذهب به ويخلق غيره مكانه بلا تفاوتٍ، ولا يشك أنه في الكرّة الثانية عين ما كان في الكرّة الأولى، فظهر أنّ الاحتمال الناشيء من غير دليل ظاهر باطل، والدليل على أنه للوجوب انتفاء الخيرة عن المأمور بالأمر بقوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾، والقضاءُ عبارة عن الحكم، والندب والإباحة لا ينفيان الخيرة، واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ ألحق الوعيد لتاركه والوعيد لا يستحق إلا بترك الواجب فالمراد بالآية أمر الرسول عليه السلام، فإنه بناء على قوله: ﴿لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً﴾، ولأنّ تارك المأمور به عاصٍ وفاسق لقوله تعالى: ﴿أفعصيت أمري﴾، ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾، ﴿لا أعصي لك أمراً﴾،

﴿ففسق عن أمر ربه﴾، وهما يستحقان الوعيد بالنص، ولأنه لا يكون عاصياً وفاسقاً بترك الامتثال إلاّ أن يكون موجبه الإلزام، ولأن الفسق اسم لفعل حرام، وكذا المعصية، ولو لم يجب الائتمار لم يكن خلافه حراماً، ودلالة الإجماع، فان من أراد أن يطلب فعلاً من غيره لا يجد لفظاً موضوعاً لإظهار مراده سوى قوله: افعل، فدل أن هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى.

والدليل المعقول وهو أن تصاريف الأفعال وضعت لمعان على الخصوص فلفظ الماضي موضوع للمضي، وكذا لفظ الحال للحال، واحتماله أن يكون للاستقبال لا يخرجه عن موضوعه، ثم سائر المعاني التي وضعت لها الألفاظ كانت لازمة لمطلقها إلاّ أن يقوم الدليل بخلافه فكذا معنى طلب المأمور به لهذه الصيغة يكون حقاً لازماً لها على أصل الوضع.

(س) هذا إنما يصح أن لو وضعت هذه الصيغة لطلب المأمور به.

(ج) إنه معنى مطلوب وقد مست الحاجة إلى التعبير عنه فوجب أن يكون له صيغة مفردة وتلك الصيغة افعل أو غيرها، وبطل الثاني إجماعاً فتعين الأول، ولأن موجب الأمر الائتمار لغة، يقال: أمرته فائتمر، كما يقال كسرته فانكسر، هدمته فانهدم، فهذا يقتضي أن لا يتحقق الأمر بدون الائتمار كما لا يكون الكسر بدون الانكسار، إلا أن الوجود لو اتصل بالأمر لسقط الاختيار من المأمور، وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار وإن كان ضرورياً لأنه خلقه مختاراً فكان مجبولاً عليه، وليس له اختيار كلي فهذا من خواص الألوهية ولكن له الاختيار بقدر ما ينتفي به الجبر، ويستحق الثواب بالإقدام على الائتمار، فتراخى الوجود إلى حين اختياره تفادياً عن الجبر، وبقي الوجوب المفضي إلى الوجود حكماً له قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن، ألا ترى أنه لما أنبأنا الله تعالى عمّا لا اختيار له أنبأنا عن الائتمار مقروناً به فقال: ﴿كن فيكون﴾، فلو لم يكن الوجود مقصوداً بالأمر لما استقام أن يكون مجازاً عن سرعة الإيجاد، كما ذهب إليه الشيخ أبو منصور، والقاضي أبو زيد، والمعنى: أن ما قَضى من الأمور وأراد كونه

يتكـون من غير تـوقف، ولا قول ثمـةَ لأن المعدوم لا يؤمـر، ولما استقـام قـرينـة للإيجاد كما هو مذهب الفقهاء، فعنـدهـم في الإيجاد والتكـوين، وخطاب كن من غـير تشبيه، كـما زعمت الكرَّاميـة بين كلامـه حادث في ذاتـه، ولا تعطيـل، كما زعمت المعتـزلة، فعنـدهم إنما صـار متكلماً بخلق هذه الحـروف في اللوح، وهو تعطيل إذ المتَّصِفُ بالتكلم مَنْ قام الكلام بذاتـه، وقد أجرى سنته أن يقـول في الإيجاد كُنْ فنؤمن به كما نطق به النص، وما هو كائن في علمـه كالمـوجود فصح الخطاب، وفائـدته إظهـار العظمـة، وإعلام للمـلائكة بـذلك الفعـل، وقال: ﴿ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره﴾ فجعل القيام موجب الأمر فيما لا اختيار له، وهو دليل على حقية الوجودِ مقصوداً بالأمر.

(س) الائتمار ليس بموجب الأمـر لأنّه كـما يقال: أمـرته فـائتمر، يقـال: أمرته فعصى، وليس العصيان موجب الأمر.

(ج) إنّما يقال: أمـرته فعصى لمـا مر أن الائتمـار تراخى إلى حـين اختياره، وجاز أن لا يختار الائتمار، وتمسكوا بقوله عليه السلام: «لولا أن أشق عـلى أمتي لأمـرتهم بالسـواك عند كـل صلاة»، عـلى أنّه للوجـوب، فإنّ لـولا لانتفاء الشيء لوجود غيره، فيلزم انتفاء الأمر لوجود المشقّة، لكن السـواكُ مندوبٌ فيلزم أن لا يكون المندوب مأموراً به وهو لا يتم لأنّه أعلمهم إرادة الوجـوب بقرينـة المشقة،

يحتمل التكرار أو لا؟ فقال: (ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله) أي لا يقتضي الأمر بأعتبار الوجوب التكرار كما ذهب إليـه قوم، ولا يحتمله كـما ذهب إليه الشـافعي رحمه الله، يعني إذا قيل مثلاً: صلوا، كان معناه: آفعلوا الصلاة مـرة، ولا يدل على التكرار عندنا أصلاً. وذهب قوم إلى أنّ موجبه التكـرار، لأنّه لمّـا نزل الأمـر بالحج قال أقرع بن حابس: «ألعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟» ففهم التكرار مع أنه كان من أهل اللسان، ثم لما علم أنّ فيه حرجاً عظيماً أشكل عليه فسأل. وذهب الشـافعي رحمه الله إلى أنّ محتمله التكـرار؛ لأنّ آضربْ مختصر من أطلب منك ضرباً، وهو نكرة، والنكرة في الإثبات تخص، لكنّها تحتمل العموم فيحمل

وقول الواقفية يفضي إلى التوقف في النهي أيضاً للاحتمال لأنّه يجيء للحظر وللكراهة، وللشفقة، كالنهي عن آتخاذ الدواب كراسي، وعن المشي في نعل واحد فيتحد موجبها وهو باطل، إذ حكم أحد الضدين يخالف حكم ضد الآخر، وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقائق كلها فما من حقيقة إلاّ وتحتمل المجاز، وما ذكروا من الاحتمال نعتبره في أن لا نجعله محكماً بمجرد الصيغة، لا في ان لا نثبت موجبه أصلاً.

وثالثها: في أن الأمر بعد الحظر وقبله سواء، فيكون للإيجاب في الحالين، وقال بعض الشافعية: إنه للإباحة لقوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾، ولأنّه لإزالة الحظر، ومن ضرورته الإباحة.

ولنا أنّ مقتضى هذه الصيغة الإلزام لما مر، ولم تتفاوت صيغة الأمر بعد الحظر وقبله، فلا يتفاوت حكمه، والإباحة فيما ذكرُوا للاجماع، أو لأنّ الاصطياد شرع لنا لا علينا، وما شرع لنا لا يصلح أن يجب علينا، على أن الأمر بعد الحظر كما ورد للأباحة ورد للوجوب، فالأمر بقتل شخص حرامَ القتل بالإسلام، أو بعقد الذمة، بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة، وقطع الطريق ، والزنا، والقتل بغير حق، للوجوب، وإن وردت بعد الحظر فتعارضا وسلم المقتضى للوجوب.

ورابعها: إنّه إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب.

عليه بقرينة تقترن بها. والفرق بين الموجب والمحتمل: أنّ الموجب يثبت بلا نية، والمحتمل يثبت بالنية، ودليلنا سيأتي. (سواء كان معلقاً بشرط، أو مخصوصاً بوصف، أو لم يكن) ردّ على بعض أصحاب الشافعي رحمه الله فإنّهم ذهبوا إلى أنّه إذا كان الأمر معلقاً بشرط كقوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطّهروا﴾ أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ يتكرر بتكرر الشرط والوصف، فإنّ الغسل يتكرر بتكرر الجنابة، والقطع يتكرر بتكرر السرقة. وعندنا: المعلق بالشرط وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في

فقيل: إنه حقيقة لأنه بعضه، لأنّ بالإيجاب هذا وزيادة فكان قاصراً لا مغايراً.

وقال الكرخي والحصاص: إنه مجاز لأنه لا يجوز نفي ما هو حقيقة، ولو قال: ما أمرني الله تعالى بصلاة الضحى كان صادقاً، فدل أنه مجاز لأنّه جاز أصله وتعداه، وما ذكر أنه بعضه، قلنا فإطلاق اسم الكل على البعض مجاز.

فصل في موجب الأمر في حكم التكرار

(الصحيح أن الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله، سواء كان معلقاً بشرط، أو مخصوصاً بوصف، أو لم يكن، ولكنّه يقع على أقل جنسه ويحتمل كله) بدليله، وقال بعض مشايخنا: لا يوجبه ولا يحتمله إلا أن يكون معلقاً بشرط، كقوله تعالى: ﴿إن كنتم جنباً فاطهروا﴾، أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾، ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾، ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾، فإنّها تتكرر بتكرر ما قيدت به.

وقال الشافعي لا يوجب التكرار ولكنه يحتمله، وقال بعضهم مطلقه بوجب العموم والتكرار إلاّ بدليل وهو محكيّ عن المُزَني.

(حتى إذا قال لامرأته: طلقي نفسك) تملك أن تطلّق نفسها واحدة، وثنتين وثلاثة جملة ومتفرقة عند هؤلاء، وعند الشافعي يحتمل الثلاث والمثنى،

أنّه لا يدل على التكرار ولا يحتمله، (لكنّه يقع على إقل جنسه ويحتمل كله) آستدراك من قوله: ولا يحتمله كأنّ قائلاً يقول: لمّا لم يحتمل الأمر التكرار عندكم فكيف يصح عندكم نية الثلاث في قوله: طلقي نفسك، فيقول: إنّ الأمر يقع على أقل جنسه وهو الفرد الحقيقي، ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي أي: الطلقات الثلاث لا من حيث إنّه عدد بل من حيث إنّه فرد، ولا من حيث إنّه مدلوله، بل من حيث إنّه منوي، وإليه أشار بقوله: (حتى إذا قال لها: طلقي نفسك أنّه يقع على الواحدة إلا أن ينوي الثلاث) لأنّ الواحدة فرد حقيقي

حتى إذا نوى الزوج الثلاث أو المثنى يقع.

وعندنا (يقع على الواحدة إلّا أن ينوي الثلاث، ولا تعمل نية الثنتين إلا أن تكون المرأة أمة).

احتجوا بحديث الأقرع حيث سأل رسول الله عليه السلام عن الحج: «أفي كلٍّ عام، أم مرة فقال: بل مرة»، ولو قلت: في كل عام لوجب، ولو وجب ثم تركتموه لضللتم، فلو لم تكن صيغة الأمر في قوله عليه السلام «حجوا» موجباً للتكرار لما أشكل عليه، فقد كان من أهل اللسان، ولو لم يكن محتملاً لأنكر عليه السلام سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ، فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج في الاكتفاء بمرة دل أن موجبه التكرار، ولأن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر، فقوله: طلقي أي: أوقعي بالمصدر الطلاق، والمختصر كالمطول، واسم الفعل عام فوجب القول بعمومه كسائر ألفاظ العموم، والتكرار من ضرورات العموم، غير أنّ الشافعي يقول: المصدر نكرة لأنه ثبت ضرورة وبالمنكر يحصل الغرض، والنكرة في الإثبات توجب الخصوص على احتمال العموم، ولأنّه لا فرق بين دَخَل وادخل إلا في الخبرية والأمرية بإجماع أهل اللغة، ومن قال دخل زيد الدار لم يقتض التكرار، ولكن يحتمل أنه دخلها مراراً فكذا ادْخُل طلبُ الدخول على احتمال أن يكون المراد مراراً، ثم الموجب

متيقن، والثلاث فرد حكمي محتمل؛ (ولا تعمل نية الثنتين إلّا أن تكون المرأة أمة) أي: لا تصح نية الثنتين في قوله: طلقي نفسك؛ لأنّه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي، وليس مدلولاً للفظ ولا محتملاً له إلّا إذا كانت تلك المرأة أمة؛ لأنّ الثنتين في حقها كالثلاثة في حق الحرة، فهو واحد حكمي كالثلاث في حقها، وأما إذا قال: طلقي نفسك ثنتين، فحينئذ إنّما تقع ثنتان الأجل أنّه بيان تغيير لما قبله، لا بيان تفسير له: لأنّ طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بياناً له. ثم أورد المصنف رحمه الله دليلاً على ما هو المختار عنده فقال:

هو المتيقن دون المحتمل، وهذا بخلاف النفي، فالنكرة في النفي تعمّ.

(ولنا أن لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد، ومعنى التوحد مراعىً في ألفاظ الوحدان وذا في المفرد الحقيقي أو الاعتباري) وهو الجنس، (والمثنى بمعزل عنهما) لأنّه عدد محض، وبين العدد والفرد تنافٍ، فكما لا يحتمل العدد الفرد فكذا عكسه وهذا لأنّ الثابت به طلب الفعل، والتكرار أمر خارجي صفة للفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة، ولهذا يصح نية الثلاث لأنّه جنس طلاقها فصار من حيث الجنس واحداً وإن كان له أجزاء حقيقة، ألا ترى أنّك إذا عددت الأجناس كان هذا بأجزائه جنساً واحداً، فإنّك تقول: التصرفات المملوكة في النكاح والطلاق وكذا وكذا. . كما أنّك تقول: نعمة الله تعالى الماء، والطعام، وكذا. . وكذا، فوقوع هذا الاسم على الثلاث باعتبار أنه واحد، لكن الواحد فرد حقيقة وحكماً، فكان أحق بالاسم الفرد عند الإطلاق من الثلاث، والثلاث فرد حكماً محتملاً فيصار إليه عند النية، وما بينهما وهو الثنتان فعدد محض ليس بفرد حقيقة حتى يكون موجباً، ولا حكماً حتى يكون محتملاً، إلّا أن تكون المرأة أمة، لأنّ ذلك كل طلاقها فالثنتان في حقها كالثلاث في حق الحرة، وعلى هذا سائر أسماء الأجناس إذا كان فرداً صيغة، كمن حلف لا يشرب ماء، أو الماء، فإنّه يقع على الأقلّ ويحتمل الكل حتى يقع على قطرة عند الإطلاق، ولو نوى جميع المياة يُصدَّق، فأما لو نوى قدراً من الأقدار المتخللة

(لأنّ صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد) أي إنّما لا يقتضي الأمر التكرار؛ لأنّه مختصر من طلب الفعل بالمصدر، فقولك: آضرب مختصر من أطلب منك الضرب، وقوله: صلوا مختصر من أطلب منكم الصلاة، وقوله: طلقي مختصر من آفعلي فعل الطلاق، والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله؟ (ومعنى التوحد مراعى في ألفاظ الواحدان)، فالفعل المختصر منه أولى أن لا يحتمل العدد، وبهذا القدر تم الدليلُ على الأصل الكلي ثم قوله: (وذلك بالفردية والجنسية، والمثنى بمعزل عنهما) بيان للمثال المختص،

بين الحدين، كما لو نـوى كُوزاً أو كـوزين، أو قدحـاً أو قدحـين، لا تعمل نيتـه لخلو المنوي عن صيغة الفردية حقيقة، أو حكماً، ومِثْلُه: لا آكل طعامـاً ونحوه، أو دلالة: كمن حلف لا أتزوّج النساء، ولا أشتري العبيد، ولا أكلم بني آدم، ولا أشتري الثياب، فإنه يقـع على الأقـل ويحتمل الكـل، لأنّ هذا الجمـع صار مجـازاً عن اسم الجنس، لأنا إذا بقينـاه جمعاً لغـا معنى التعريف المستفـاد بالألف واللام، أو الإضافة، وإذا جعلناه جنسـاً كان فيـه رعايـة الأمرين، أمـا التعريف فلأنه يعـرف هذا الجنس المـذكور، وأمـا الجمعية فـلأن كل جنس يتضمن معنى الجمع، فكان العمل بهما أولى من إهدار أحدهما، وقد قال الله تعالى: ﴿لا تحـل لك النساء من بعد﴾ وذا لا يختص بالجمع.

(وما تكرر من العبادات) كالصلاة والصوم ونحوهما (فبأسبابها لا بالأوامر) وهذا لأنّ كل صلاة تتكرر بتكرر وقتها الذي جعل سبباً لها، وكذا الصوم يتكرر بتكرر وقته الذي جعل سبباً له وهو شهر رمضان، وكذا في العقوبات، ولـو كان التكرار باعتبار الأمر لاستغـرق الأوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجـوب المأمـور به، إذ ليس في اللفظ إشعار بوقت معين وليس بعض الأوقات بالتعيـين أولى من

أعني قـوله: طلقي نفسـك: لأنّ الـطلاق هـو الـذي يتصف بـالجنسيـة، والفـرد الحكمي، ومعزلية المثنى، وأما ما سـواه فلا يعلم فيـه الفرد الحكمي إلاّ في آخـر العمر، (وما تكـرر من العبادات فبـأسبابهـا لا بالأوامـر) جواب سؤال يـرد علينا وهو: أنّ الأمر إذا لم يقتضِ التكرار ولم يحتمله، فبأي وجه تتكرر العبـادات مثل الصلاة والصيام وغير ذلك.

فيقول: إنّ ما تكرر من العبارات ليس بالأوامر بل بالأسبـاب، لأنّ تكرار السبب يدل على تكـرار المسبب، فأيّـان وجد الـوقت وجب الصلاة، ومتى يـأتي رمضان يجب الصيام، ومهـما قدر عـلى ملك المال وجبت الـزكاة، ولهـذا لم يجب الحج في العمر إلاّ مرّةلأنّ البيت واحد لا تكـرار فيه، لا يقـال: إنّ الوقت سبب لنفس الوجوب، والأمر إنّما هو سبب لوجوب الأداء، فكيف يكون السبب مغنيـاً

البعض، وهو باطل بالإجماع، وإنّما أشكل على الأفرع لأنّه من الجائز أن يكون سبب الحج: ما يتكرر وهو وقته كالصوم والصلاة، ومن الجائز أن يكون سببه: مما لا يتكرر وهو البيت، فبيّن النبي عليه السلام بقوله مرة أن السبب هو البيت، وقولهم عم لا تصم، فيعم صم، لأنّهما للطلب ممنوع أو مردود بأنه قياس، وبالفرق، فالانتهاء عن الفعل أبداً ممكن، والاشتغال أبداً، ولا يقال الأمر نهي عن ضده، والنهي يعم فيلزم التكرار لأنه ممنوع.

(وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد) لأنه فرد (فلا يراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة) لأن الكل غير مراد بالإجماع، (وبالفعل

عن الأمر، لأنّا نقول إنّ عند وجود كل سبب يتكرر الأمر تقديراً من جانب الله تعالى، فكان تكرر العبادات بتكرر الأوامر المتجددة حكماً. (وعند الشافعيّ رحمه الله لمّا آحتمل التكرار تملك أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج) بيان لخلاف الشافعي رحمه الله في أصل كلي على وجه يتضمن الخلاف في المسألة المذكورة، يعني أنّ عنده لمّا آحتمل كل أمر التكرار سواء كان أمر الشارع، أو غيره، تملك المرأة في قوله: طلقي نفسك أنْ تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج ذلك، وإن لم ينو أو نوى واحدة فلها أن تطلق نفسها واحدة، ثم أورد المصنف بتقريب بيان الأمر بيان آسم الفاعل لاشتراكهما في عدم آحتمال التكرار فقال: (وكذا آسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد) فقوله: يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه، وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو، فيكون هو بيان وجه التشبيه. وقوله: يدل وقع حالاً أي: كذا آسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة، فهو آحتراز عن آسم الفاعل الذي يدل عليه آقتضاء مثل قوله: أنت طالق، فإنّه خارج عمّا نحن فيه، وسيأتي بيانه. (حتّى لا يراد بآية السرقة إلاّ سرقة واحدة، وبالفعل الواحد لا تقطع إلاّ واحدة) تفريع على عدم آحتمال آسم الفاعل التكرار، وإلزام على الشافعي رحمه الله فيما ذهب إليه. بيانه: أنّ الشافعي رحمه الله يقول: إن السارق تقطع يده اليمنى أوّلاً، ثم

الواحد لا تقطع إلا يد واحدة) وقد تعين اليمنى بالإجماع، فالقول بقطع اليسرى بهذه الآية مردود، وما قالوا يصح أن يقال: افعل دائماً، أو لا دائماً، ولو دل على التكرار لكان الأول تكراراً، والثاني نقضاً لا يتم لأنهم يقولون: الأول بيان تقرير كقولك: جاءني زيد نفسه، والثاني بيان المحتمل كقوله: أنت طالق إن دخلت الدار.

وموجب الأمر على ما فسرنا من الوجوب وعدم التكرار يتنوّع نوعين:

أحدهما: يرجع إلى صفة قائمة بالموجب، وهو نوعان: أداء، وقضاء.

وثانيهما: يرجع إلى صفة قائمة بغير الموجب، وهو نوعان: مؤقت، وغير مؤقت.

رجله اليسرى ثانياً، ثم يده اليسرى ثالثاً ثم رجله اليمنى رابعاً؛ لقوله عليه السلام: «من سرق فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه». وعندنا: لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة، بل يخلد في السجن حتى يتوب؛ لأنّ السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة، والمصدر لا يراد به إلاّ الواحد أو الكل، وكل السرقات لا يعلم إلاّ في آخر العمر، فصار الواحد مراداً بيقين، وبالفعل الواحد لا تقطع إلاّ يد واحدة، وأيضاً فاقطعوا دال على القطع، وهو أيضاً لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي أن لا تقطع الرجل اليسرى في الكرّة الثانية أيضاً لأنّا نقول إنّ الرجل غير متعرّضة بها في الآية فلا بأس أن يثبت بنص آخر، واليد لمّا كانت متعرّضة بها في الآية وتعين اليمنى مراداً منها لا يجوز أن تثبت اليسرى بخبر الواحد الذي لا تجوز الزيادة به على الكتاب لأنّه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالإجماع، بخلاف الجلد فإنّه كلما يزني غير المحصن يجلد؛ لأنّ البدن صالح للجلد دائماً.

ولمّا فرغ المصنف رحمه الله عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال: (وحكم الأمر نوعان: أداء وهو تسليم عين الواجب بالأمر) يعني ما ثبت بالأمر وهو الوجوب نوعان: وجوب أداء، ووجوب قضاء.

فالأداء: هو تسليم عين ما وجب بالأمر، يعني إخراجه من العدم إلى

فصل في حكم الأمر

(حكم الأمر نوعان: أداء، وهو: تسليم نفس الواجب بالأمر، وقضاء وهو: تسليم مثل الواجب به).

قال الله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ وهو في تسليم أعيانها إلى أربابها، فردُّ الغاصب عين ما غصب أداءً، وردُّ المثل بعد هلاك العين قضاء، وقد يدخل النفلُ في قسم الأداء عند من جعل الأمر حقيقة في الندب أو الاباحة، لأنّه يسلم عين ما نُدب إلى تسليمه، ولا يدخل في قسم

الوجود في الوقت المعين له، وهذا هو معنى التسليم، وإلاّ فالأفعال أعراض لا يتصوّر تسليمها. وقد ذكر في أصول فخر الإسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالأمر فاعترض عليه بأنّ نفس الوجوب لا يكون بالأمر بل بالوقت. أجيب: بأنّ قوله: بالأمر متعلق بالتسليم لا بالواجب، ولهذا بدل المصنف رحمه الله قوله: نفس الواجب، بقوله: عين الواجب، ليعلم أنّ نفس الواجب أو عينه كناية عن إتيانه في الوقت فلا حاجة إلى زيادة قوله: في وقته كما زاد البعض، وكذا إلى قوله: إلى مستحقه لأنّ قوله: بالأمر يدل على أنّ الآمر هو المستحق.

(وقضاء: هو تسليم مثل الواجب به) عطف على قوله أداء، بمعنى وجوب قضاءٍ وهو: تسليم مثل الواجب بالأمر لا عينه، أي تسليم ذلك الواجب الذي وجب أوّلا في غير ذلك الوقت، وكان ينبغي أنّ يقيده بقوله: من عنده، ليخرج أداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر أمسه؛ لأنّه ليس من عنده، بل كلاهما لله تعالى، والقضاء: إنّما هو صرف النفل الذي كان حقا له إلى القضاء الذي كان عليه، وإنّما لم يقيده به لشهرة أمره، وكونه مدلولا عليه بالالتزام، وأمّا النفل: فإنّما يقضى إذا لزم بالشروع، وحينئذ لم يبق نفلاً بل صار واجباً، ولكنّه يؤدي مع أنّه ليس بواجب فينبغي أنْ يراد بقوله: عين الواجب الثابت؛ ليعم النفل. هكذا

القضاء لأنّ النفل لا يضمن بالترك.

(ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازاً، حتى يجوز الأداء بنية القضاء، وبالعكس) في الصحيح، لوجود تسليم الواجب فيهما، قال الله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا﴾ أي: أديت، إذْ الجمعة لا تُقضَى، فالقضاء: لفظ متسع يستعمل بمعنى الإتمام، والإلزام، والإحكام، وهذه المعاني موجودة في الأداء، ويستعمل الأداء في القضاء مقيداً، يقال: أدى ما عليه من الدين، والديون تقضى بأمثالها، فأداء الدين نفسِهِ محالٌ: فيكون القضاءُ مراداً مجازاً، ففي الأداء معنى الاستقصاء وشدة الرعاية في الخروج عما لزمه، وذا بتسليم عين الواجب كما قيل في الثلاثي منه:

الذئب يأدوا للغزال يأكله.

أي: يحتال وبتكلف فيختله، وأما القضاء: فلا ينبىء عن شدة الرعاية، بل ينبىء عن الإحكام قال الشاعر:

قيل، وفيه وجوه أخر. (ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازاً حتى يجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس) أي، يستعمل كل من الأداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز، حتى يجوز الأداء بنية القضاء بأنْ يقول: نويت أن أقضي ظهر اليوم، ويجوز القضاء بنية الأداء بأنْ يقول نويت أن أؤدي ظهر الأمس، وآستعمال القضاء في الأداء كثير كقوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فآنتشروا في الأرض﴾ أي: إذا أديت صلاة الجمعة لأنّ الجمعة لا تقضى، ولذا ذهب فخر الإسلام إلى أنّ القضاء عام يستعمل في الأداء والقضاء جميعاً لأنّه عبارة عن فراغ الذمة، وهو يحصل بهما، فكان في معنى الحقيقة، بخلاف الأداء فإنّه ينبىء عن شدّة الرعاية وهو ليس إلاّ في الأداء كما قال الشاعر: الذئب يأدو للغزال يأكله أي: يختله ويغلبُ عليه، وأما إذا صام شعبان لظنٍ أنه من رمضان، فلا يجوز لأنّه أداء قبل السبب، وإنْ صام شوالاً بظن أنّه من رمضان يجوز لا لأنّه قضاء بنية الأداء، بل

وعليهما مسرودتان قضاهما.

أي: أحكم صنعتهما.

(والقضاء يجب بالسبب الذي وجب به الأداء عند الجمهور).

وقال العراقيون: يجب بنص مقصود غير الأمر الذي به وجب الأداء، لان الفائت عبادة فلا يقضى إلا بمثل هو عبادة، ولا يصير عبادة إلاّ بالنص، وكيف يكون مثلاً لها بالقياس، وقد ذهب فضل الوقت؟ وهذا لأنّ في التنصيص على التوقيت إشعاراً بفضيلة الوقت وتتعين القربة في ذلك الوقت، ولهذا لا يكون قربة قبل وقتها فكذا بعده، والضمان يعتمد المماثلة وقد فاتت.

ولنا أنّ الله تعالى أوجب القضاء في الصوم والصلاة بالنص بالمثل قال الله تعالى: ﴿فعدة من أيام أُخَر﴾، وقال عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإنّ ذلك وقتها» وهو معقول فإن الأداء كان فرضاً عليه في الوقت وليس المقصود عين الوقت، ومعنى العبادة في كونه عملاً بخلاف هوى النفس

لأنه أداء بنية القضاء، وإنّما الخطأ في ظنه وهو معفوّ، ثم إنّهم آختلفوا فيما بينهم أنّ سبب القضاء هو الذي كان سبباً للأداء أم لا بدّ له من سبب على حدة؟ فبينه المصنف رحمه الله بقوله: (والقضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين خلافاً للبعض) أي: القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء عند المحققين منْ عامة الحنفية، خلافاً للعراقيين من مشايخنا، وعامة أصحاب الشافعي رحمهم الله، فإنّهم يقولون: لا بدّ للقضاء من سبب جديد سوى سبب الأداء، والمراد بهذا السبب النص الموجب للأداء لا السبب المعروف أعني الوقت، وحاصل الخلاف يرجع إلى أنّ عندنا النص الموجب للأداء وهو قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ وقوله: ﴿كتب عليكم الصيام﴾ دال بعينه على وجوب القضاء لا حاجة إلى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها»، وقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو

على وجه التعظيم لله تعالى، وهو لا يختلف باختلاف الآقات، ومعلوم أنّ المستحق لا يسقط عن المستحق عليه إلا بإسقاط من له الحق أو بتسليم المستحق، ولم يُوجدْ واحدٌ منهما فبقي مضموناً عليه بعد خروج الوقت، فإذا بقي مضموناً وهو قادر على تسليم مثله من عنده لأن النفل مشروع له من جنسه أمر بصرف ماله إلى ما عليه، وله ولاية صرف ماله إلى ما عليه كما في حقوق العباد، وسقط فضل الوقت للعجز لأنّه لا مثل له عند المفوّت، فأوجبنا عليه ماقدر عليه وهو أصل الواجب، وأسقطنا عنه ما لم يقدر عليه وهو وصف الفضل، إذ الوصفُ تبعٌ للأصل فلا يوجب عدمه عدم الأصل، وهذا لأن خروج الوقت قبل الأداء لا يسقط الأداء بعينه بل باعتبار الفوات فيتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات، وهو فضيلة الوقت فلا يبقى ذلك مضموناً عليه إلاّ في حق الإثم إذا فوته عمداً فإذا عقل هذا في المنصوص عليه تعدى الحكم منه إلى الواجبات، كالنذر المؤقت من الصوم، والصلاة، والاعتكاف، وهذا أشبه بمسائل أصحابنا، ولهذا لو فاتت صلاة الليل من القوم فقضوها بالنهار بالجماعة جهر إمامهم،

على سفر فعدّة من أيام أخر﴾ بل إنّما وردا للتنبيه على أنّ الأداء باقٍ في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات؛ لأنّ بقاء الصلاة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده، وسقوط فضل الوقت لا إلى مثل وضمان للعجز عنه أمر معقول في نفسه، فعدّينا حكم القضاء إلى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف. وعند الشافعي رحمه الله: لا بد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الأداء، فقضاء الصلاة والصوم عنده لا بد أنْ يكون بقوله عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإنّ ذلك وقتها»، وقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيام أخر﴾، وما لم يرد النص فيه إنّما يثبت القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام نص القضاء، فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه إلاّ في الفوات، فعندنا: يجب القضاء في الفوات، وعنده: لا. وقيل: الفوات أيضاً قام مقام النص كالتفويت،

وبالعكس لا يجهر، ومن فاتته صلاة في السفر يقضيها في الحضر ركعتين، وبالعكس يقضي أربعاً، ولهذا قلنا في صلاةٍ فاتت عن أيام التشريق يقضيها بلا تكبير لأنّ الجهر بالتكبير غير مشروع في غير أيام التكبير فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط، ولم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر.

(وفيما إذا نَذَر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف، إنما وجب القضاءبصوم مقصود لعود شرطه إلى الكمال لا لأنالقضاءَ وجب بسبب آخر).

أي: اذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف فإنه يقضي

ولا تظهر ثمرة الخلاف إلاّ في التخريج، فعندنا يجب في الكل بالنص السابق، وعنده: يجب بالنص الجديد، أو بالفوات، والتفويت، وقضاء الحضر في السفر أربع ركعات، وقضاء السفر في الحضر ركعتين، وقضاء الجهر في النهار جهراً، وقضاء السرفي الليل سراً يؤيد ما ذكرنا. وقضاء الصحيح صلاة المرض بعنوان الصحة، وقضاء المريض صلاة الصحبة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره، ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو: أنه إن نذر أحد أن يعتكف شهر رمضان، فصام ولم يعتكف لمرض، منع من الاعتكاف لا يقضى آعتكافه في رمضان آخر، بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل، ولو كان القضاء واجباً بالسبب الذي أوجب الأداء وهو قاله تعالى: ﴿وليوفوا نذورهم﴾ لوجب أن يصح القضاء في الرمضان الثاني، كما صح الأداء في الرمضان الأول، كما هو مذهب زفر رحمه الله، أو يسقط القضاء أصلاً؛ لعدم إمكان الصوم الذي هو شرطه، كما هو مذهب أبي يوسف رحمه الله، فعلم أنّ سبب القضاء التفويت، والتفويت مطلق عن الوقت، فينصرف إلى الكامل وهو الصوم المقصود، فأجاب المصنف رحمه الله عنه بقوله: (وفيما أنذر أنْ يعتكف شهر رمضان، فصام ولم يعتكف إنّما وجب القضاء بصوم مقصود؛ لعود شرطه إلى الكمال، لا لأنّ القضاء وجب بسبب آخر) يعني في صورة نذرَ أنْ يعتكف هذا الرمضان المعهود، فصام ولم يعتكف

اعتكافه ولا يجزيه في الرمضان الثاني، فمن قال: يجب القضاء بنص آخر قال في هذا وجب القضاء بالتفويت لا بالنذر، إذ ولو وجب القضاء به لجاز، لأنّ الثاني مثل الأول في كون الصوم مشروعاً فيه مستحقاً عليه، فدل أنه إنّما لم يجز لأن وجوب القضاء بدليل آخر وهو التفويت، والتفويت سبب لوجوب القضاء مطلق عن الوقت، أي: لا نعين وقتاً دون وقت، فصار كالنذر بالاعتكاف مطلقاً بأن قال: عليّ أن أعتكف شهراً، وثمّ لو اعتكف في رمضان لا يصح، كذا هنا، ونحن نقول: وجب عليّ القضاء هنا بالسبب الذي أوجب الأداء وهو النذر، ألا يرى أنه يجب بالفواتِ مرة بأن مرض، أو أغمي عليه الشهرَ كلَّه، **والفواتُ لا يوجب الضمان**، كالعبد الجاني إذا مات، وكمالِ الزكاة إذا ملك وبالتفويت أحرى.

فظهر أنَّ القضاء يجب بما به وجب الأداءُ لا بالتفويت، وإنّما لم يجز في الرمضان الثاني لأنّ الاعتكاف الواجب بالنذرِ مطلقاً يقتضي صوماً وللاعتكاف أثر في وجوب الصوم لأنّه شرطُ الاعتكاف، والتزام المشروطِ التزام الشرط،

لمانع مرض إنّما وجب القضاء بصوم مقصود وهو النفل، لعود شرط الاعتكاف إلى الكمال وهو صوم النفل، لا لأنّ القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم، وتقريره: أنّ الاعتكاف لا يصح إلاّ بالصوم، فإذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم، فكان ينبغي أن يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرد نذر الاعتكاف، ولكن شرف الرمضان الحاضر عارضه لأنّ العبادة في رمضان أفضل من العبادة في غيره، فانتقلنا من الصوم الأصليّ المقصود إلى صوم رمضان لهذا الشرف العارض، ولما فات شرفُ رمضان عاد الصوم إلى كماله وهو الصوم المقصود الأصلي أعني صوم النفل، فكأنّه صدر حكم من الله تعالى أنْ صوموا النفل، واعتكفوا فيه، والحياة إلى الرمضان الثاني موهوم؛ لأنّه وقت مديد يستوي فيه الحياة والممات. ثم إذا لم يصم صوماً مقصوداً وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكم الله تعالى إلى هذا الرمضان الثاني، وإنّما قال: فصام ولم يعتكف؛ لأنه إذا لم يصم لمرض منع من الصوم، فحينئذ يجوز الاعتكاف في قضاء رمضان البتة.

كالتزام الصلاة التزام الوضوء، وإنما لم يجب الصوم قصداً في نذرِ اعتكاف رمضانَ، لأنّ الوقت وقت الصوم فرضاً فوجد شرطه فاستغنى عن رعاية شرطه قصداً، كما لو دخل وقت الصلاة وهو متوضّىء، وهذا لأنّ الشروط يراعى وجودها تبعاً لا وجودها قصداً فسقط الصوم المقصود بهذا العارض وهو شرف الوقت، وهذا الشرف قد فات بحيث لا يمكن اكتسابه إلّا بالحياة إلى العام الثاني وهو وقت مديد يستوي فيه الحياة والممات، فلم تثبت القدرة عليه بالشك، وإذا فات ذلك الشرف بقي الاعتكاف واجباً عليه مطلقاً، وإذا بقي عليه مطلقاً يجب الصوم القصديُّ، إذ الموجب له موجود، وإنّما لم يظهر عمله لمانع فإذا زال المانع يعمل الموجب عمله فلم يجز في الرمضان الثاني، كما لو نذر أنْ يعتكف شهراً، وكان هذا أحوط الوجهين، أي: يحتمل أن لا يقضى كما قال أبو يوسف وزفر: إذا فات شرف الوقت وبقي اعتكافاً بغير صوم، وذا غير مشروع فيبطل نذره، ويحتمل أن يقضى، لأنّ بفوات التبع لا يبطل الأصل، فالقضاء أحوط الوجهين، لأن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وهو فضل هذا الصوم على غيره، ففي الحديث: «من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله» احتمل السقوط حتى لو لم يصم ولم يعتكف فقضى خارج رمضان مع الصوم يجوز إجماعاً، فالنقصان، والرخصة الواقعة بالشرف وهو عدم وجوب الصوم بالاعتكاف لأن يحتمل السقوط والعود إلى الكمال وهو وجوب الصوم القصدي أولى، لأنّ هذا نقصان يعودُ إلى الكمال، والأول كمالٌ يعود إلى النقصان، فإذا عاد إلى الكمال لم يتأدَ في الرمضان الثاني، والأداء في العبادات في الأمر المؤقت يكون في الوقت، وفي غير المؤقت في العمر، إذ جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو مؤقت.

(والأداء ثلاثة أنواع: كامل، وقاصر، وأداء يشبه القضاء).

ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الأداء والقضاء إلى أنواعهما فقال: (والأداء أنواع: كامل وقاصر، وما هو شبيه بالقضاء) وفي هذا التقسيم مسامحة؛

فالكامل: ما يؤديه الإنسان بوصفه كما شرع (كالصلاة بجماعة).

القاصر: ما يمكن النقصان في صفته كأداء (الصلاة منفرداً) فإنّه قاصر لنقصان في صفة الأداء فيما هو مأمور بالأداء بالجماعة، ولهذا لا يجب الجهر في المنفرد، ويجب على من يصلى بجماعة، واكتساب الواجب مستجلب للثواب، والمنفرد لا يتمكن منه لأنّه إن لم يجهر فظاهر، وإن جهر فكذلك لأنه لم يأت بالواجب فلم يحرز ثوابه، وأداء المسبوقِ قاصر لأنه منفرد يقرأ ويسجد للسهو.

ومن اقتدى بالإمام من أول الصلاة وأداها معه فهو مؤدٍّ أداء محضاً، ومن اقتدى بالإمام في أول الصلاة ثم نام خلفه حتى فرغ الإمام، أو سبقه الحدث، فذهب وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الإمام فهو مؤدٍّ أداء **يشبه القضاء**، لأنّه بآعتبارِ الوقت مؤدٍ، وبآعتبارِ أنه يتدارك ما فاته مع الإمام قاض، ولهذا لا يقرأ، أو لا يسجد للسهو،ولا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة إلا أن يتكلم أو لم يفرغ الامام بعد، فحينئذ يصلى أربعاً.

وأصله: أنّ المثل بطريق القضاء إنّما يجب بما وجب الأداء، فما لم يتغير

لأنّ الأقسام لا تقابل فيما بينها، وينبغي أن يقول: **والأداء** أنواع: أداء محضٌ وهو نوعان: **كامل**، وقاصر، وأداء هو شبيه بالقضاء ويعنى بالأداء المحض: ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه، لا من حيث تُغير الوقت ولا من حيث التزامه، ويعني بالشبيه بالقضاء: ما فيه شبه به من حيث آلتزامه. ويعني **بالكامل**: ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه، وبالقاصر: ما هو خلافه. (كالصلاة بجماعة) مثال للأداء **الكامل** فإنّه أداء على حسب ما شرع فإنّ الصلاة ما شرعت إلّا بجماعة؛ لأنّ جبريل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين، (والصلاة منفرداً) مثالٌ للأداء القاصر؛ فإنّه أداء خلاف ما شرع عليه، ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد، (وفعل اللّاحق بعد فراغ الإمام حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة)، مثال للأداء الشبيه بالقضاء،

الأصل لا يتغير المثل، وقبل فراغ الإمام نية الإقامة تُغير الفرض في حق الأصل، وهـو الإمام، فتغـير في حق من يقضي ذلك، وبعـد الفراغ نيـة الإقامـة لا يغـير الفـرض في حق الأصل، فكـذا في حق من يقضي ذلـك إلّا أن يتكلـم، فحينئـذ يبطل معنى القضاء ويعود الأمر إلى الأداء فيغير بالمغير لقيام الوقت، ولو كان هذا الرجل مسبوقاً صلى أربعاً سـواء فرغ الإمـام أَوْ لا، تكلم بكلمة أَو لا لأنّـه مؤدٍ أداء قاصراً فنيةُ الإقامة قد اعترضت على الأداء فتغيـره، وسمى قاضيـاً في قولـه عليه السلام: «وما فاتكم فاقضوا» مجازاً، لما في فعله من إسقاط الواجب.

(و) هذه الأقسام تدخل في حقوق العباد أيضـاً، فـ(ردّ عين المغصـوب)، والمبيع على الوجه الذي ورد عليه الغصب والبيع، أداء كامل.

فإنّ اللاحق هو الذي ٱلتزم الأداء مع الإمام من أول التحريمة، ثم سبقه الحدث فتوضأ وأتم بقية الصلاة بعد فراغ الإمـام، فإنّ هـذا الإتمام أداء من حيث بقـاء الوقت، وشبيه بـالقضاء من حيث إنّـه لم يؤد كما ٱلتـزم ولّما كـان معنى الأداء من حيث الأصل، ومعنى القضاء من حيث التبـع، جعل أداء شبيهـاً بالقضـاء، ولم يجعل قضاء شبيهاً بالأداء، وثمرة كونه أداء ظاهرة، ولهـذا لم يتعرض لهـا، وثمرة كونه شبيهاً بالقضاء هي: أنّه لا يتغـير فرضـه حينئذ بنيـة الإقامـة بأنْ كـان هذا اللّاحق مسافراً ٱقتدى بمسافر، ثم أحـدث فذهب إلى مصـره للتوضيء، أو نـوى الإقـامـة في مـوضعهـا، ثم جـاء حتى فـرغ الإمـام، ولم يتكلم وشـرع في إتمـام الصلاة، فلا يتم أربعاً، بل يصلي ركعتين كما إذا كان قضاء محضاً لا يتغير فرضه بنية الإقامة، فكذا هذا، فإنْ لم يقتد بمسافر، بل بمقيم، أو لم يفرغ الإمام بعـد، أو تكلم ثم ٱستأنف، أو كان مثـل هذا في المسبـوق دون اللّاحق يصـير فرضهم أربعـا بنية الإقـامة، ثم إنّ هـذه الأقسام الثـلاثة كـما تجري في حقـوق الله تعالى تجري في حقوق العباد أيضاً، فقال: (ومنها: رد عـين المغصوب) أي: ومن أنـواع الأداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه إلى المالـك بدون أن

ومثله تسليم المسلم فيه وبدل الصرف، إذْ الاستبدال فيهما حرام شرعاً، فجعل كأن المقبوض عين ما تناوله العقد حكماً وإن كان غيره حقيقة إذْ العقد تناول الدين والمقبوض عين.

(و) القاصر (رد المغصوب مشغولاً بجناية) كانت عند الغاصب، لأنه أداء لا على الوصف الذي وجب عليه أداؤه فلوجود أصل الأداء إذا هلك في يد المالك قبل الدفع إلى وليّ الجناية بريء الغاصب، ولقصور في الصفة إذا دفع إلى وليّ الجناية رجع المالك على الغاصب بقيمته كأن الرد لم يوجد، وتسليم المبيع مشغولاً بالجناية أو الدين بأن يستهلك مال إنسان أو المرض لأنه سلمه على غير الوصف الذي هو مقتضَى العقد حتى إذا هلك في ذلك الوجه بأن قتل بسبب تلك الجناية، أو بيع في الدين، بطل التسليم عند أبي حنيفة رحمه الله، فيرجع بجميع الثمن لأن الأداء كان قاصراً فإذا هلك بسبب مضاف إلى ما به صار الأداء قاصراً جعل كأن الأداء لم يوجد، وعندهما هذا تسليم كامل لأن العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما فيرجع بالنقصان وأداء الزيوف في الدين لأنه دون حقه في الصفة، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله عنها: إنّها إذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء، لأنّه أداء بأصله، لأنّه من جنس حقه، وبطل حقه في الجودة لأنه لا مثل لها صورة ولا معنى.

يكون المغصوب مشتغلاً بالجناية أو بالدين، وبدون أن يكون ناقصاً بنقصان حسي، فهذا نظير الأداء الكامل لأنّه أداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور، ومثله: تسليم عين المبيع إلى المشتري، وتسليم بدل الصرف، والمسلم فيه إليه على الوصف الذي وقع عليه العقد، (ورده مشغولاً بالجناية) نظير للأداء القاصر أي: ردّ الشيء المغصوب حال كونه مشغولاً بالجناية، أو بالدين، بأن غصب عبداً فارغاً ثم لحقه الدين أو الجناية في يد الغاصب، ومثله: تسليم المبيع حال كونه مشغولاً بالجناية، أو بالدين، أو بالمرض، ففي هذا كله: إنْ هلك المغصوب والمبيع في يد المالك والمشتري

وقال أبو يوسف: أستحسن أن يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد إحياء لحقه في وصف الجودة.

قلنا: فيه ابطال الأصل المتبوع للوصف التابع، وتضمين الإنسان لنفسه، إذ المقبوض ملك القابض، وهو عكس المعقول، ونقض الأصول.

(وإذا أمهر عبدَ الغير، ثم سلمه بعد الشراء فإنه أداء، حتى تجبر على القبول)، ويلزمه تسليمه إليها لأنّه عين حقها، وقد قدر على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف وهو القيمة، فيبطل حكمه، (شبيه بالقضاء)، لأنه مملوكه قبل التسليم، (حتى ينفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها)، ولو كان أباها لم يعتق عليها، لأنّه

بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع؛ لكونه أداء، ولو دفعه المالك إلى ولي الجناية، أو بيع في الدين، رجع المالك على الغاصب بالقيمة، والمشتري على البائع بالثمن (وإمهار عبد غيره، وتسليمه بعد الشراء) نظير للأداء الشبيه أي: أمهر رجل عبد الغير في نكاح آمرأته، ثم سلمه إليها بعد الشراء، فهو أداء من حيث إنّه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد، وشبيه بالقضاء من حيث إنّ تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً، فإذا كان العبد مملوكاً للمالك كان شخصاً آخر، ثم إذا آشتراه الزوج كان شخصاً آخر، وإذا سلمه إليها كان شخصاً آخر، والحجة في هذه الباب: أن رسول الله ﷺ دخل على بريرة يوماً فقدّمت إليه تمراً وكان القِدْرُ يغلي من اللحم فقال عليه السلام: «ألا تجعلين لنا نصيباً من اللحم» فقالت: يا رسول الله: إنه لحم تصدق به عليّ، فقال عليه السلام: «لك صدقة ولنا هدية» يعني إذا أخذته من المالك كان صدقة عليك، وإذا أعطيته إيّانا تصير هدينة لنا، فعلم أنّ تبدل الملك يوجب تبدلاً في العين، وعلى هذا يخرج كثير من المسائل، (حتى تجبر على القبول) تفريع على كونه أداء أي: تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور بعد التسليم، وهو من علامة كونه أداء، وهذا بخلاف ما إذا باع عبداً وآستحق العبد، ثم آشتراه البائع من

في مغنى المثل، إذ تبدل الملك يوجب تبدلاً في العين كما في قصة بريرة، ولو قضى لها بالقيمة ثم ملكه الزوج لا يعود حقها إليه لتقرر حكم الخلف.

ويتصل بالأداء إطعام الغاصب المالك الطعام المغصوب من غير أن يعلمه، فإنه أداء للعين المستحق بالغصب، وتأكد ذلك بالإتلاف فلا يبقى للمالك بعده عليه شيء، والشافعي أباه لان الأداء المستحق مأمورٌ به شرعاً، والموجود منه غرور، إذ المرء يرغب في أكل مال الغير ما لا يرغب في أكل مال نفسه، ولو علم أنه ملكه لما أكل فلا يجعل ذلك أداء للمأمور به نفياً للغرور، ولكن يجعل ذلك استعمالاً منه للمالك في التناول، وكأنه تناول بنفسه فيتأكد عليه الضمان، وقلنا هذا أداء حقيقة لوصول عين ماله إلى يده ولو كان قاصراً لتم بالهلاك فكيف لا يتم وهو كامل في الاصل، والغرور إنما وقع لجهل المغصوب منه لا لنقصانٍ في تمكينه فلا يخرج به من أن يكون فعله أداء لما هو المستحق، كما لو اشترى عبداً، ثم قال البائع للمشتري: أعتق عبدي هذا وأشار إلى المبيع فأعتقه المشتري ولا يعلم به، فإنّه جعل قابضاً وإن كان هو مغروراً ربما أخبره البائع به ولكن قبضه بالإعتاق، وجهل المشتري غير مؤثر في ذلك فبقي إعتاقه قبضاً تاماً فكذا هنا، إذْ الواجب في وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه والغرور بناء على جهله فيكون الغرور في غير الأداء فلا خلل في المأمور به، وكفى بالجهل عاراً فكيف يصلح عذراً في تبديل إقامة الفرض وهو رد العين إلى الملك وهذا لأنه متى أدى فقد أقام الفرض، فلو اعتبرنا جهله يكون تبديلاً لإقامة الفرض اللازم.

المستحق، حيث لا يجبر على تسليمه إلى المشتري لأنّه بالاستحقاق ظهر أنّ البيع كان موقوفاً على إجازة المالك، فإذا لم يجزه بطل وآنفسح، بخلاف النكاح فإنّه لا ينفسخ بآستحقاق المهر ولا بآنعدامه، (وينفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها) تفريع على كونه شبيهاً بالقضاء يعني: ينفذ إعتاق الزوج إياه قبل تسليمه إلى المرأة؛ لأنّ المرأة لا تملكه إلّا إذا أسلم إليها، فقبل التسليم هو ملك الزوج، كما أنّ قبل

(والقضاء) ثلاثة (أنواع أيضاً: بمثل معقول، وبمثل غير معقول، وما هو في معنى الأداء).

فالأول: (كقضاء الصوم للصوم، والصلاة للصلاة).

الثاني: كالفدية للصوم) في حق الشيخ الفاني، وإحجاج الغير بالمال، لأنا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية، لأنّ الأول وصف: وهو وسيلة إلى الجوع، والثاني عين: وهي وسيلة إلى الشبع، وكذا لا مماثلة بين أفعال الحج وهي: أعراض، وبين نفقة الإحجاج وهي: مال عين.

لكن النص جاء بجواز الفدية عن الصوم قال الله تعالى: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية﴾ قال ابن عباس: أي: يطوقونه ولا يطيقونه، فإنّ الصوم واجب

الشراء كان ملكاً للغير، ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما، جعل أداء شبيهاً بالقضاء، ولم يجعل قضاء شبيهاً بالأداء، رعاية لجانب الذات والأصل.

ولما فرغ عن بيان أنواع الأداء شرع في تقسيم القضاء فقال: (والقضاء أنواع أيضاً: بمثل معقول، وبمثل غير معقول، وما هو في معنى الأداء) وفي هذا التقسيم أيضاً مسامحة، وكأنه قيل والقضاء أنواع.

قضاء محض وهو: إما بمثل معقول، أو بمثل غير معقول.

وقضاء في معنى الأداء، ويعني بالقضاء المحض: ما لا يكون فيه معنى الأداء أصلاً لا حقيقة، ولا حكماً. وبما هو في معنى الأداء: أنْ يكون بخلافه، والمراد بالمثل المعقول: أنْ تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع. وبغير المعقول: أن لا تدرك المماثلة إلّا شرعاً، ويكون العقل قاصراً عن درك كيفيته، لا أنّ العقل يناقضه، وهذا القضاء لا بد فيه من سبب جديد بالاتفاق، وإنّما الخلاف في القضاء بمثل معقول، (كالصوم للصوم) هذا نظير للقضاء بمثل معقول أي: كقضاء الصوم للصوم فإنّه أمر معقول؛ لأنّ الواجب لا يسقط عن الذمة

باول الآية، وهو قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾، ولا يجوز أن يجب على غير المطيق، لأنه تكليف العاجز، فتعين وجوبه على المطيق، ووجوبها على غير المطيق تكليف العاجز، ومثله جائز في موضع لا يشكل، كقوله تعالى: ﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾، إذ البيان للهداية لا للإضلال، وثبت في الحج أيضاً بحديث الخثعمية حيث قالت: «يا رسول الله إنّ أبي أدركه الحجَّ وهو شيخٌ لا يستمسك على الراحلة أفيجزيني أن أحج عنه؟ فقال عليه السلام: «أرأيتِ لو كان على أبيك دين فقضيتيه أما كان يقبل منك قالت: نعم قال: فدين الله أحق»، ولهذا قلنا: أنّ ما لا يعقل مثله يسقط كالنقصان بترك الاعتدال في الصلاة، لأنه ليس لذلك الوصف منفرداً عن الأصل مثل صورة ولا معنى، ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمها الله فيمن زكى خمسة زيوفاً عن خمسة جياد: يجوز ولا يضمن شيئاً، لأنّ الجودة لا يستقيم أداؤها بمثلها صورة، لأنّها عرض فيستحيل قيامها بذاتها ولا بمثلها قيمة لكونها غير متقوّمة عند المقابلة بجنسها، وأوجب محمد قيمة الجودة آحتياطاً، لأنّ الجودة متقوّمة من وجه كما في المريض، وغير متقومة من وجه كما قالا، فيحتاط في حق الله تعالى، إذ الربا لا يجري بين العبد وسيده. وقالا: إن الله تعالى عاملنا معاملة المكاتبين بدليل الاستقراض في قوله تعالى: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً﴾ ولهذا قلنا: إنّ رمي الجمار لا يقضى، والوقوف بعرفة، والأضحية، كذلك لأنه لا مثل لها في غير تلك الأيام، ووجوب الدم بترك الرمي، وسجود السهو بترك التعديل، لا باعتبار أنهما يماثلان الفائت ويقومان مقامه، بل يجبر النقصان بالنص.

إلّا بالأداء، أو بإسقاط صاحب الحق، وما لم يوجد أحدهما يبقى في ذمته؛ (والفدية له) هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول، فإنّ الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل؛ إذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر، ولا معنى؛ لأنّ الصوم تجويع النفس، والفدية إشباع، وهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر، أو دقيقه، أو سويقه، أو زبيب، أو صاع من تمر، أو شعير للشيخ الفاني الذي

(و) **الثالث**: (كقضاء تكبيرات العيد في الركوع)، وهذا لأنّ التكبير قد فات عن موضعه، لأنّ موضعه القيام وقد فات، ومثل الفائت غير مشروع له قربة في حالة الركوع ليصرفه إلى ما عليه بطريق القضاء، فينبغي أن يسقط كما قال أبو يوسف، إلا أنّهما قالا: الركوع يشبه القيام **حقيقة**: لاستواء النصف الأسفل من الراكع كما للقائم وبه يفارق القائم القاعد، **وحكماً**: لأنّ مدرك الإمام في الركوع مدرك لتلك الركعة، فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق الفوات فيؤتى بها باعتبار أنّها أداء، ألا ترى أن تكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مؤدّى في حال الانتقال لا في محض القيام، فإذا كانت هذه الحالةُ محلاًّ لبعض تكبيرات العيد فنجعلها محلاً لجميع التكبيرات عند الحاجة احتياطاً اعتباراً لِشبهة الأداء.

فالاحتياط في العبادات أن تجب بالشبهة ولا تسقط بها وكذا السورة إذا فاتت عن الأولين وجبت في الأخريين لأنّ محل القراءة القيام الذي هو ركن الصلاة، إلاّ أنه تعين القراءة في الأولين لقوله عليه السلام: «القراءة في الأولين

يعجز عن الصوم؛ لأجل قوله تعالى: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾ على أن تكون كلمة: لا مقدرة، أي لا يطيقونه، أو تكون الهمزة فيه للسلب، أي: يسلبون الطاقة، ليدل على الشيخ الفاني، وأما إذا حملت على ظاهرها فهي منسوخة على ما قيل إنّ في بدء الإسلام كان المطيق مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفدى، ثم نسخ بدرجات على ما حررته في التفسير الأحمدي، (وقضاء تكبيرات العيد في الركوع) هذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالأداء، يعني أنّ مَنْ أدرك الإمام في صلاة العيد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فإنّه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع يد؛ لأنّ الركوع فرض والتكبيرات واجبة، فيراعى حالهما على حسب ما يمكن، وأما رفع اليد في التكبيرات ووضعها على الركبتين في الركوع فكلاهما سنة، فلا يترك أحدهما بالآخر، وهذا قضاء من حيث الذات؛ لأنّ محلها القيام قبل الركوع وقد فات، لكنّه شبيه بالأداء؛ لأنّ

قراءة في الأخريين» أي: تنوب عنها، كما يقال: لسان الوزير لسانُ الأمير، وخبرِ الواحد لا يـوجب العلم فيبقى للأخـريين شبهـة المحلية من هـذا الوجـه فوجب أداؤها آعتباراً لهذه الشبهة، لا أنّه قضاء من كل وجه، إذ ليس لـه في الأخريـين قراءة السورة، حتى لو كان المتـروك فاتحـة سقطت، لأنـه محل الفـاتحة أداء، فلو قرأها قضاء لكان مغيراً ما هو مشروع في صلاته، ولا تقضى ثانية لأنـه يؤدي إلى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة وهو غير مشروع.

(ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط كـالتصدق بـالقيمة عند فوات أيـام التضحية).

هـذا جواب إشكـال وهـو: أنّ الفـديـة إذا ثبتت بنص غـير معقـول فلم أوجبتم الفدية في الصـلاة بلا نص قيـاساً عـلى الصوم وشـرط صحته أن يكـون الحكم في الأصل على وفق القياس؟

الركوع يشبه القيام لقيـام النصف الأسفل عـلى حالـه؛ ولأنّ من أدرك الإمام في الركوع فقد أدرك الركعة مع جميع أجزائها من القيام والقراءة تقديـراً فالاحتيـاط أن يؤتى بها فيه، وعند أبي يوسف رحمه الله لا تقضى هذه التكبيرات في الركوع؛ لأنّـه قد فـات محلها، كـما لا تقضى القراءة والقنـوت فيه. (ووجـوب الفديـة في الصلاة للاحتياط) جواب سؤال مقدر تقريره: أنّ الفدية في الصوم للشيخ الفاني لّما كانت ثـابتة بنص غـير معقول ينبغي أن تقتصـروا عليه، ولم تقيسـوا عليه من مات وعليه صلاة مع أنكم قلتم: إنّه إذا مات وعليه صلاة وأوصى بالفديـة يجب عـلى الوارث أن يفـدي بعوض كـل صلاة مـا يفدي لكـل صوم عـلى الأصـح. نأجاب: بأن وجوب الفـدية يجب عـلى الوارث أن يفـدي بعوض كـل صلاة مـا يفدي لكل صوم على الأصح. فأجـاب: بأن وجـوب الفديـة في قضاء الصـلاة لـلاحتيـاط لا للقيـاس، وذلـك لأنّ نص الصـوم يحتمـل أنْ يكـون مخصـوصـاً بالصوم، ويحتمـل أن يكون معلولاً لعلة عـامة تـوجد في الصـلاة، أعني العجز، والصلاة نظير الصوم، بل أهم منه في الشأن والرفعة، فأمرنا بالفدية عن جـانب

فأجيب بأن ثبوت الفدية عن الصوم يحتمل أن يكون معلولاً بعلة العجز، فإنّ الصوم عبادة بدنية مقصودة وهو من الخمس التي بني الإسلام عليها فإذا عجز عن أدائه جعل الشرع الفدية خلفاً عنه نظراً له ليتلافى ما فات عنه، والصلاة نظير الصوم بل أهمّ منه لأنّها حسنة لمعنى في نفسها فإنها تتأدى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم، والصوم صار عبادة بواسطة قهر النفس الأمّارة بالسوء كي يصير صالحاً لخدمته فيكون وسيلة إلى الصلاة، ويحتمل أن لا يكون معلولاً وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به، فلما آحتمل الوجهين أمرناه بالفدية آحتياطاً فلأن يؤدي ما ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه، ثم لا نقول في الفدية عن الصلاة: أنها جائزة قطعاً كما في الصوم، بل قال محمد في «الزيادات»: يجزيه إن شاء الله تعالى، وكذا قال في أداء الوارث عن المورث بغير أمره في الصوم: يجزيه إن شاء الله تعالى، وهذا كالتصدّق بالقيمة أو بالعين عند فوات أيام التضحية، فإن التضحية ثبتت بالنص على خلاف القياس إذ لا يعقل وجه القربة في الإراقة فكان ينبغي أن يسقط بعد فوات وقتها لا إلى خلف، ولكنا نقول: جاز أن يكون التصدّق بها أو بقيمتها أصلاً لأن شكر كل نعمة إنما يجب بجنسه كشرك نعمة اللسان باللسان، وشكر سلامة الأعضاء بالخدمة، وشكر المال بدفع بعضه إلى الفقراء، وهذه عبادة مالية حتى يشترط لها الغنى، كما في الزكاة وصدقة الفطر

الصلاة، فإنْ كفت عنها عند الله تعالى فبها، وإلاّ فله ثواب الصدقة، ولهذا قال محمد في الزيادات: تجزئه إن شاء الله تعالى، والمسائل القياسية لا تعلق بالمشيئة قط، كما إذا تطوّع به الوارث في قضاء الصوم من غير إيصاء نرجو القبول منه إن شاء الله، فكذا هذا، (كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية) أي كوجوب التصدق بقيمة الشاة، إنْ نذرها الفقير أو آشتراها وآستهلكها، أو بعين الشاة، إن بقيت حية عند فوات أيام التضحية أيضاً للاحتياط، كالفدية للصلاة، فهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب عن سؤال مقدر تقريره: إنّ ما لا يعقل شرعاً لا يكون له قضاء وخلف عند الفوات، والتضحية أي إراقة الدم في أيام النحر غير

فينبغي أن يكـون كذلـك، إلا أن الشرع نقـل من الأصل إلى التضحيـة في أيام النحر وهو نقصـان في الماليـة بإراقـة الدم عنـد محمد، وتفـويت للماليـة عند أبي يـوسف، حتى إذا ضحّى الموهـوب له لا يـرجع الـواهب عند أبي يـوسف وعند محمـد يرجـع تطييباً للحم، حتى لا يتسخ في ضمن إقـامة القـربة وتحقيقـاً لمعنى الضيافة، فالناس أضيـاف الله تعالى بلحـوم الأضاحى في هـذه الأيام ولهـذا كره الصوم فيها لما فيه من الأعـراض عن الضيافـة وكره الأكـل قبلَ الصـلاة كراهيـة للأضياف أن يتناولوا من غير طعام الضيافة، واللائق بالكـريم أن يكون ضيـافته بأطيب الطيب وأزكاه، فنقل معنى القربة من التصدق إلى الإراقة ليبقى اللحم طاهراً، لكن مع هذا يحتمل أن تكون التضحية أصلاً ابتلاء من الله تعالى، ولله تعالى أن يبتلي عباده بما شاء فلم نعتبر هذا الموهوم وهو كون التصدق أصلاً في أيام النحر، في مقابلة المنصوص المتيقن وهو التضحية، فإذا فات المتيقن بفوات وقته عملنا بالموهوم مع الاحتمال آحتياطاً في باب العبادات وألزمناه التصدق آعتباراً لهذا الاحتمال لا ليقوم ذلك مقام الإراقة.

والدليل على أنه كان بهذا الـطريق وليس بمثل الأضحيـة هو: أنـه إذا جاء العـام القابـل لم يعد الحكم إلى التضحيـة وهـو قـادر عـلى تسليم المثـل، لكـون التضحية مشروعة حقاً له، فلو كانت القيمـة خلفاً لعـاد الحكم إلى الأصل عنـد القدرة عليه، كما إذا قدر على الصوم يبطل حكم الفدية، لكنه لما ثبت أصلاً من

معقولة؛ لأنّه إتلاف الحيوان فينبغي أن لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة، أو بالقيمة بعد فوات أيامها، فـأجاب بـأنّ وجوب التصـدق بالقيمـة أو بالشـاة بعد فوات الأيام للاحتياط لا للقضاء، وذلك لأنّ التضحية في أيامها تحتمل أنْ تكون أصلاً بنفسها، وتحتمل أنْ تكون خلفاً بأن يكون التصدق بعين الشاة أو بقيمتهـا أصلاً وإنّما آنتقل إلى التضْحية بعارض الضيافة؛ لأنّ الناس أضياف الله تعالى في هذه الأيام، والضيافة إنّما تكون بأطيب الطعام وهو عند الله اللحم المذكىّ المراق منه الدم، ليكـون أوّل تناول النـاس من طعام الضيـافة المكـرمة، فـما دام كانت الأيام موجودة. قلنا إن التضحيـة أصل بـرأسها وعملنـا بالمنصـوص، وإذا فاتت

الـوجه الـذي ذكرنـا ووقع الحكم بـه لم يبطل بـالشـك قـولـه: (ومنهـا ضمـان المغصوب بالمثل وهو السابق، أو بالقيمة وضمان النفس والأطراف بالمـال، وأداء القيمـة فيها إذا تـزوّج على عبـد بغير عينـه)، هذا بيـان أنواع القضـاء في حقوق العباد.

الأيام صرنا إلى الأصل. وقلنـا: إنّ التصدق بعـين الشاة أو بـالقيمة هـو الأصل فحكمنا به، ثم إذا جـاء العام الثـاني لم ننتقل من هـذا الحكم، ولم نقل بقضـائها على ما كان في العام الأول.

ثم لـمـا فرغ المصنف رحمـه الله من بيان أنـواع القضاء في حقـوق الله تعالى شرع في بيان أنواعه في حقـوق العباد فقـال: (ومنها: ضمـان المغصوب بـالمثل، وهو السابق، أو بالقيمة) أي: من أنواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيها إذا غصب مثلياً، واستهلكه، ووجد المثل فيها بين الناس، أو بالقيمـة فيها لم يكن له مثل، أو كان له مثل، ولكن آنصرم عن أيدي الناس، فهذا نظير القضاء بمثل معقـول؛ لأنّ المثل والقيمـة كلاهمـا مثل معقـول. أما الأوّل فـظاهر إذ هـو مثل صـورة ومعنى. وأما الثـاني: فهو أيضـاً مثـل معنى. وإن لم يكن صـورة، ولكنّ الأول كامل، والثاني قاصر؛ ولهذا قال: وهـو السابق أي المثـل الصوري سـابق على المثل المعنوي، فأدام وجـد المثل الصـوري لم ينتقل إلى المثـل المعنوي، ففيـه تنبيه على أنّ القضـاء بمثل معقـول نوعـان: كامـل وقاصر، لا يقـال: مثل هـذا متحقق في حقوق الله تعالى أيضاً فإنّ قضاء الصلاة بالجماعـة كامـل، وقضاءهـا منفرداً قاصر، فلم لم يتعرض له. لأنّا نقول عندهم قضاء الصلاة منفرداً كـامل، وبالجماعة أكمل، ولا يقيسـون حال القضـاء على حـال الأداء. (وضمان النفس والأطراف بالمال) هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول، فإنّ ضمـان النفس المقتولـة خـطأ بكل الـدية، والأطـراف المقطوعـة خطأ بكـل الديـة أو بعضها غـير مدرك بالعقل، إذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل، وبين المال المملوك المتبذل، وإنّمـا شرعها الله تعالى لئلا تهدر النفس المحترمة مجاناً، إذِ القصاص إنمـا شرع إذا كـان عمد التحصل المسـاواة. (وأداء القيمة فيـها إذا تزوج عـلى عبد بغـير عينه) هـذا

أما القضاء بمثل معقول فنوعان: **كامل**: وهو المثل صورة ومعنى وهو أصل في ضمان العدوان، والقروض، تحقيقاً للجبر حتى كان بمنزلة الأصل من كل وجه إذْ حق المالك في الصورة والمعنى، والمقصود جبر حقه فيراعى فيهما ما أمكن وكان سابقاً على المثل معنى لا صورة، وإنّما أورد القِرض في القضاء وأداء الدين في الأداء لأنّ رد عين ما قبض ممكن هنا فكان رد مثله قضاءً، وإن جعل إعادة حكماً وهذا لا يتصور في الدين.

وقاصر: وهو القيمة فيما لا مثل له إذا آنقطع مثله، وفيما لا مثل له لسقوط آعتبار المثل صورة للعجز عن القضاء به فيعتبر المثل معنى.

وأما القضاء بمثل غير معقول: أي غير مدرك بالعقل إذِ العقل يقصر عن دركه لا أن يكون مخالفاً للعقل، فالعقل حجة كالنقل، ولا تتناقض حجج الحكيم، فمثل: ضمان النفس، والاطراف بالمال في حالة لاخطأ فإنّه ثابت بالنص من غير أن يعقل فيه المعنى، لأن الآدميّ مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل فلا يتماثلان إذِ المالكية سمة القدرة، والمملوكية سمة العجز، ولأنّ الآدمي مفضل على كثير ممن خلق بدون صفة الإسلام ومعه على جميع البرية فقد سئل النبي عليه السلام أنّ البشر أفضلُ، أم الملائكة؟ فقال: البشر، وقرأ قوله تعالى: ﴿إنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية﴾ فأنى يكون المال المفضول مماثلاً للآدمي الفاضل، وإنما وجب المال بالنص بخلاف القياس

نظير للقضاء الذي في معنى الأداء، ولهذا عبر عنه بلفظ الأداء أي إذا تزوج الرجل آمرأة على عبد بغير عينه، فحينئذ إن آشترى عبداً وسطاً وسلمه إليها فلا خفاء أنّه أداء، وإن أدّى إليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء، لكنه في معنى الأداء، لأن العبد معلوم الذات مجهول الصفة، فلا بدّ في قطع المنازعة بينهما من أن يسلمها عبداً وسطاً، والوسط لا يتحقق إلاّ بالتقويم؛ ليكون قليل القيمة أدنى، وكثير القيمة أعلى، وأوسطها بين وبين، فكان المرجع إلى التقويم، فلهذا كانت القيمة في معنى الأداء، (حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمى) تفريع على

صيانة للدم عن الهدر، ولهذا لم يشرع المال عند احتمال القود لأنّه مثل الأول صورة ومعنى، فلا يزاحمه ما لا يماثله بوجه، والمطلوب الإحياء والإحياء في القصاص لا في المال.

(**وأما القضاء الذي في معنى الاداء**: فتسليم القيمة فيما اذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمى)، وهذا لأنّ المسمى معلوم الجنس مجهول الوصف، والعلم يثبت القدرة على التسليم، والجهل يثبت العجز عنه، فباعتبار كونه معلوم الجنس إذا أتاها بالمسمى أجبرت على القبول لأنّه أداء، وباعتبار كونه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فتكون القيمة قضاء، ولما كان المسمى لا يمكن أداؤه إلّا بتعيينه ولا تعيين إلّا بالتقويم ثم صارت القيمة أصلاً من هذا الوجه فصارت مزاحمة للمسمى

كونها في معنى الأداء أي: تجبر المرأة على قبول القيمة، كما لو أتاها بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة.
ثم ذكر المصنف رحمه الله تفريعين لأبي حنيفة على قوله: وهو السابق فقال: (وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمداً: للولي فعلهما) أي لأجل أنّ المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال أبو حنيفة رحمه الله في صورة قطع رجل يد رجل عمداً ثم قتله قبل أن يبرأ: ينبغي للولي أن يفعل مثل ما فعل القاتل، فيقطعه أوّلاً، ثم يقتله؛ ليكون جزاء الفعل بالفعل، إذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي أنْ يكون كذلك من الوليّ رعاية للمثل الكامل، ولو آقتصر على القتل جاز له أيضاً؛ لأنّه عفا عن بعض موجبه فصار كما إذا عفا عن كله. وعندهما: لا يقتص الوليّ إلا بالقتل؛ لأنّ موجب القطع دخل في موجب القتل إذا أفضى إليه ولم يبرأ بينهما. وهذه المسئلة على ثمانية أوجه، والمذكور في المتن واحد منها، وذلك لأنّه لا يخلو إما أنْ يكون القطع والقتل عمدين، أو خطأين أو الأوّل عمداً، والثاني خطأ، أو بالعكس، فهي أربعة، وعلى كل تقدير منها: إما أنْ يتخلل بينهما برءٌ، أوْ لا، فإنْ كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان

فتجبر على القبول بخلاف العبد المعين لأنه معلوم بدون التقويم فكانت قيمته قضاء محضاً فلا تجبر على القبول إذا أتاها به إلا عند تحقق العجز عن تسليم المسمى، (وعن هذا قال أبو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمداً قبل البرء للولي فعلهما)، أي باعتبار أنّ المثل الكامل سابق على القاصر، لأنّ القطع ثم القتل مثل الأوّل صورة ومعنى، والقتل بدون القطع مثل معنى، (وقالا: يقتله ولا يقطعه) لأن القتل بعد القطع قبل البرء لتحقيق موجب القطع فكان القتل من الولي مثلاً كاملاً، لأن مآل أمر الجناية إلى القتل، وقال أبو حنيفة رحمه الله: هذا اعتبار لمعنى فأما من حيثُ الصورةُ فالمماثلة تحصل بالقطع ثم القتل، والقتل بعد القطع قد يكون محققاً لموجبه لجواز أن يسري إلى القتل ويكون مقصود القتل، وهذا يوجب أن يقتل ولا يقطع وقد يكون ما حيا أثره حتى إذا كان القاتل غير القاطع يجب القصاص في النفس على الثاني خاصة، وهذا يوجب أن يقطع ويقتل لأنّه كأنه برأ من القطع ثم وجد القتل والمماثلة مرعية في ضمان العدوان فخيرناه بين القطع والقتل، وبين القتل فحسب. (ولا يضمن المثلي بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة عند أبي حنيفة رحمه الله)، لأنّ المثل

آتفاقا لا يتداخلان سواء كانا عمدين، أو خطأين، أو كان أحدهما عمداً، والآخر خطأ، وإن كان قبل البرء فإن كان أحدهما عمداً والآخر خطأ لا يتداخلان آتفاقاً، وإن كانا خطأين يتداخلان آتفاقا، وإن كانا عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما إلا عنده، وهذا كلّه إذا صدرا عن شخص واحد، فإن صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه. (ولا يضمن المثلي بالقيمية إذا آنقطع المثل إلّا يوم الخصومة) تفريع ثانٍ لأبي حنيفة رحمه الله على قوله: وهو السابق، يعني: إذا غصب شخص من آخر مثلياً، ثم آنقطع المثل وآنصرم عن أيدي الناس، فلا جرم تجب قيمته، فقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يضمن هذا المثلي بالقيمة إلّا بقيمة يوم الخصومة؛ لأنّه ما لم تقع الخصومة يحتمل أن يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي، فإذا وقعت الخصومة، فحينئذ لا بدّ أن يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان

القاصر لم يشرع مع احتمال الأصل، والأصل موهوم بأن يتربص حتى يأتي أوانه، وإنما ينقطع الاحتمال بالخصومة عند القاضي وقد شرحت مذهبهما في الكافي، (وقلنا جميعاً: **المنافع لا تضمن بالاتلاف**) بطريق التعدي لأنّ ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص والإجماع والمعقول وهو أنه ضمان جبر فيقتضي جبر ما فات لا زائداً عليه إذْ لا كسر في الزائد فلا جبر ضرورة، والمنافع لا تضمن بمثلها من المنافع بالإجماع، فإن الحجر المبنية على تقطيع واحد وتؤجر بأجرة

بقيمة يوم الخصومة. وعند أبي يوسف رحمه الله: تعتبر قيمة يوم الغصب لأنّه لما أنقطع المثل آلتحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب قيمة يوم الغصب بالاتفاق. قلنا: الأصل ثمةَ كان رد الأصل، وإذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمة ذلك اليوم، وههنا الأصل أيضاً رد العين، وإذا عجز عنها يجب رد المثل، فإذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي، تجب عليه قيمته ذلك اليوم، وعند محمد رحمه الله تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لأنّ العجز عن الأصل إنّما يتحقق في هذا اليوم. قلنا: نعم، ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة، ثم إنّه لّما نشأت من هذا كله مقدّمة وهي أنّ الضمان لا يجب إلّا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة، أو قاصرة، صورة، أو معنى، فرّع عليها المصنف ثلاث مسائل على طبق مذهبه مخالفاً للشافعي رحمه الله، وإنْ لم تكن تلك المقدّمة مذكورة في المتن فقال: (وقلنا جميعاً: المنافع لا تضمن بالإتلاف) وهو عطف على قوله: قال أبو حنيفة أي: ومن أجل أنّ ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعاً. قلنا جميعاً: يعني؛ أبا حنيفة، وأبا يوسف، ومحمداً رحمهم الله، بخلاف الشافعي رحمه الله، لا يضمن منافع ما غصبه رجلٌ الإتلاف، وكذا بالإمساك، وصورتها: رجل غصب فرساً لأحد وركبه عدة مراحل، أو حبسه في بيته ولم يركب، ولم يرسل، فقال علماؤنا جميعاً: إنّه لا تضمن هذه المنافع بشيء، أما بالمنافع فظاهر؛ لأنّه لو ضمن بالمنافع لكان بأن يركب المالك دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب، أو يحبسه قدر ما حبسه الغاصب، وذلك باطل؛ للتفاوت بين راكب وراكب، وبين سير وسير، وحبس وحبس. وأما بالأعيان والمال. فلأنّ المنافع عرض لا يبقى

واحدة لا تضمن منفعة إحدى الحجرتين بالأخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلأن لا يضمن بالعين ولا مماثلة بين العين والمنفعة صورة ومعنى أولى، أمّا الصورة فظاهر، وأمّا المعنى فلأن المنافع أعراض لا تبقى وتقوم بالعين، والعين يبقى ويقوم بنفسه وليس لما لا يبقى صفة التقوم لأنّ المالية لا تسبق الوجود، إذ المال غير الآدمي خلق لمصلحة الآدمي ويجري فيه الشح والضنة، وبعد الوجود التقوم لا يسبق الإحراز لأنّ ما ليس بمحرز غير متقوم كالصيد، والحشيش، والماء، والمنافع لا تبقى لتحرز فلا تكون متقومة بحال، وما ليس بمتقوم لا يماثل المتقوم، إلا ترى أن العين لا يضمن بالمنفعة بطريق العدوان فدل أنه لا مماثلة بينهما.

(س) هي تقبل ورود العقد عليها وهو آية المالية والتقوم لان ما ليس بمال لا يصير مالا بورود العقد عليه كالميتة والدم.

(ج) جواز العقد بناء على قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة للحاجة ولهذا لو قال: آجرتك منافع هذه الدار شهراً بكذا لم يجز فعلم أنّ العقد يرد على العين، ثم ينتقل إلى المنفعة على حسب حدوث المنفعة شيئاً فشيئاً.

(س) جواز العقد على خلاف القياس قضاء للحوائج فكان ثابتاً ضرورة، والضرورة في الجواز لا في إثبات التقوم لها إذِ الاستبدال صحيح بلا تقوم فإن الخلع صحيح بمال متقوم ولا تقوم للبضع عند الخروج وكذا أخذ العوض عن الدم صحيح وان لم يكن الدم مالا، فعرفنا أنّ الاستبدال صحيح من غير التقوم وقد تقومت المنافع في العقود فعلم أنّها كانت متقومة بذاتها قبل ورود العقد عليها.

زمانين وغير متقوّم، بخلاف المال فلا تماثل بينهما، وإنّما ضمناها بالمال في الإجارة للرضا تأثيراً في إيجاب الأصول والفضول جميعاً ولا تأثير للعدوان فيه. والشافعي رحمه الله يقول بضمانها بالمال بقدر العرف في كرائها إلى ذلك المنزل قياساً على الإجارة. والوجه ما قلنا. ولا بدّ لك حينئذ من الفرق بين المنافع والزوائد، فالمنافع: كركوب الدابة، والحمل عليها. والزوائد، كالنسل للدابة، واللبن لها

(ج) ذاك ثابت بخلاف القياس عند التراضي لما مر أن التقوم بلا إحراز غير معقول والمنافع لا تقبل الإحراز وإنّما قلنا إنّها تقومت في العقد لأنّ الله تعالى ما شرع ابتغاء الإبضاع إلّا بالمال المتقوم حيث قال: ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ وإنّما أضاف إلينا بواسطة الإحراز، وشرع الابتغاء بالمنافع بقوله تعالى: ﴿على أن تأجرني ثماني حجج﴾ فدل أنّها تقومت في العقد عند التراضي، بخلاف القياس فلا يقاس عليه ضمان العدوان لأنّ للرضا أثراً في إيجاب الأصول حتى يجب المال بالشرط مقابلاً بغير مال كما في الخلع، والصلح عن دم العمد، والفضول، فيصح بيع عبد قيمته ألف بألوف، والفاضل عن الألف وجب بالشرط عند الرضا بدون أن يقابله شيء من المال وفي ضمان العدوان لا يثبت شيء من ذلك بحال فلم يستقم القياس لأنّه لا يقوم إلّا بوصف يقع به الفرق بين الفرع والأصل، وكل قياس هذا شأنه فهو باطل كما قال بعض أصحاب الشافعي في مس الذكر: أنّه حدث لأنّه مس الفرج فكان حدثاً كما لو مسه وهو يبول.

(والقصاص لا يضمن بقتل القاتل) أي: لو قتل من عليه القصاص إنسان آخر لا يضمن لمن له القصاص شيئاً عندنا لا القود ولا الدية، وعند الشافعي يضمن الدية، وكذا لو شهد شاهدان على ولي القصاص أنه عفا عن القصاص ثم رجعا بعد القضاء لم يضمنا الدية والقصاص عندنا، وعنده يضمنان الدية

والثمرة للشجرة، ونحوها. فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعاً، والزوائد تضمن بالاستهلاك دون الهلاك، والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك، فعبر المصنف عن الاستهلاك بالإتلاف، ولم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياساً على الزوائد فإنّ الزوائد لمّا لم تضمن بالهلاك فالمنافع أولى أنْ لا تضمن به، وهذا الفرق مما يتخبط فيه كثير من الناس. (والقصاص لا يضمن بقتل القاتل) تفريع ثان لنا على أنّ ما لا مثل له لا يضمن أصلاً يعني: أنّ من وجب عليه قصاص لغيره، فقتل القاتل أجنبي غير ورثة المقتول، فلا يضمن هذا الأجنبي لأجل ورثة المقتول شيئاً من الدية والقصاص عندنا، وإن

لأنّ القصاص ليس بمتقوم فلا يماثل المال المتقوم لا صورة ولا معنى، وإنّما شُرِعَتِ الدية صيانة للدم عن الهدر والعفو مندوب إليه، فجاز أن يهدر القصاص بل هو حسن هنا لوجود الدليل وهو شهادتهم عليه ورجوعهم محتمل.

(وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول)، أي: شهود الطلاق بعد الدخول إذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيئاً عندنا، وعند الشافعي رحمه الله يضمنون مهر المثل، وكذا إذا قتل المنكوحة رجل لم يضمن القاتل للزوج شيئاً عندنا، وعنده يضمن مهر المثل، وكذا إذا آرتدت بعد الدخول لم يضمن شيئاً للزوج عندنا، وعنده للزوج مهر المثل عليها لأنّ ذلك ليس بمال متقوم فلا يماثل المال المتقوم.

(س) لو لم يكن ملك النكاح مالا متقوماً لما وجب المال في مقابلته عند العقد.

(ج) إنّما تقوّم بالمال البضع تعظيماً لخطره، فأمّا ملك النكاح فلا خطر له

كان يضمن لأجل ورثة هذا القاتل البتة، وذلك لأنّ القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى تقول: إنّ الأجنبي ضيع قصاصه فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رحمه الله، وإنّما يتقوّم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه لئلا يلزم إهدار الدم بالكلية ضرورة، وههنا الأجنبي ما ضيع لأولياء المقتول شيئاً، بل قتل عدوّهم، فكأنّه أعانهم، نعم! يضمن ذلك لأجل أولياء هذا القاتل، إما قصاصاً، وإما دية على حسب ما تحقق (وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) تفريع ثالث لنا على أنّ ما لا مثل له لا يضمن، يعني، إذا شهد الرجلان بأنّه طلق آمرأته بعد الدخول لحكم القاضي عليه بأداء المهر والتفريق، ثم رجع الشاهدان، فعندنا لا يضمنان للزوج شيئاً، لأنّ المهر كان واجباً عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها، أوْ لا، فما أتلفا عليه شيئاً إلّا حل آستمتاعه بالمرأة، وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح، وليس له مثل لا مماثلة

حتى صح إزالة هذا الملك بالطلاق بغير شهود وَوَليٍّ وَعوض، ولهذا لم يتقوم البضع عند الخروج من ملك الزوج، وإن كان يتقوم عند الدخول في ملكه لأنّ معنى الخطر للمحل لا للملك الوارد عليه، ووقت التملك وقت الاستيلاء على المحل بإثبات الملك فجعل متقوماً إظهاراً لخطره، فأمّا وقت الزوال فهو وقت إطلاق المحل وإزالة الاستيلاء عنه فلا يظهر حكم التقوم فيه.

(س) شهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا يضمنون نصف المهر للزوج.

(ج) هم لا يضمنون شيئاً من قيمة ما أتلفوا وهو البضع فقيمته مهر المثل ولا يضمنونه، وقد وافقنا الشافعي في هذا فإنّه لا يوجب قيمة البضع وهو مهر المثل وإنما يوجب نصف المسمى، ولكن سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول بها مسقط للمطالبة بالمسمى إذا لم يكن ذلك بسبب مضاف إلى الزوج بأن ارتدت أو مكنت ابن زوجها، فهم بالإضافة إلى الزوج بشهادتهم على الطلاق كانهم فوّتوا عليه يده على ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكانهم غصبوا حقه لأنّ الغصب إزالة اليد المحقة بإثبات اليد المبطلة وقد وجد إثبات يدها على ذلك النصف وإزالة يده عنه.

البضع ببضع آخر، فإنّ ذلك في الشريعة حرام، ولا مماثلة بالمال، لأنّ تقومه بالمال لا يظهر إلاّ عند النكاح ضرورة لشرفه، ولا يظهر عند التفريق أصلاً، ولهذا صحت إزالته بالطلاق بلا بدل، ولا شهود، ولا ولي، ولا إذن، وإنّما تصير متقوّمة في الخلع بالنص على خلاف القياس. وإنّما قيد بالطلاق بعد الدخول لأنّه إذا شهدَا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا، يضمنان نصف المهر للزوج؛ لأنّ قبل الدخول لا يجب عليه المهر إلاّ عند الطلاق، فكأن الشاهدين أخذا نصفَ المهر من يد الزوج وأعطاها فيضمنان ما أعطاها.

ثم لّما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان أنواع الأداء والقضاء شرع في بيان حسن المأمور به فقال: (ولا بدّ للمأمور به من صفة الحسن ضرورة أنّ الآمر

فصل

في بيان صفة الحسن للمأمور به وغيره.

(ولا بد للمأمور به من صفة الحسن إذ الآمر حكيم) والحكيم لا يأمر بشيء إلّا لحسنه، ولا ينهى عن شيء إلّا لقبحه، قال الله تعالى: ﴿إنّ الله يأمر بالعدل﴾ الآية.. ولأنّ الأمر لبيان أنّ المأمور به مما ينبغي أن يوجد، والقبيح اسم لما ينبغي أن يعدم فآستحال أن يؤمر به، وإنّما عرف ذلك بكونه مأموراً به لا بالعقل نفسه لأنّ العقل بنفسه غير موجب عندنا، (وهو: إمّا أَنْ يكون لعينه، وهو: إما أن لا يقبل السقوط، أو يقبله، أو يكون ملحقاً بهذا القسم، لكنّه مشابه لما حسن لمعنى في غيره كالتصديق، والصلاة، والزكاة)، فهذه ثلاثة أنواع:

حكيم) يعني لا بد أن يكون المأمور به حسنا عند الله تعالى قبل الأمر ولكن يعرف ذلك بالأمر ضرورة أنّ الآمر حكيم والحكيم لا يأمر بالفحشاء، وهذا عندنا. وعند المعتزلة: الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع. وعند الأشعري: الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل.

ثم شرع في تقسيم الحسن إلى عينه وإلى غيره، وتقسيم كل منهما إلى أقسامها فقال: (وهو إما أن يكون لعينه) أي الحسن؛ إما أنْ يكون لذات المأمور به؛ بأن يكون حسنه في ذات ما وضع له ذلك من غير واسطة. وهذا ثلاثة أنواع على ما قال: (وهو إما أنْ لا يقبل السقوط، أو يقبله) أي لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المأمور به، بل يكون دائماً حسناً ومأموراً به على المكلف وواجباً عليه، أو يقبل السقوط في حين من الأحيان لعذر من الأعذار، (أو يكون ملحقاً بهذا القسم، لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره)، أي: يكون المأمور به ملحقاً بالحسن لعينه لكنّه مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين، وإنّما جعله من أقسام الحسن لعينه آعتباراً للأصل كما ستقف عليه فيما بعد، ولكن في التقسيم مسامحة، والواجب أنْ يقول: وهو إما أن يكون لعينه بالذات، أو بالواسطة، والأوّل إمّا أن لا يقبل السقوط، أو يقبله، وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيراً،

أما النوع الأول: فالتصديق في الإيمان، فهو لا يحتمل السقوط بحال ومتى بدله بضده كان كفراً بأيِّ وجه بدله.

وأما النوع الثاني: فالإقرار، فهو حسن لعينه وهو يحتمل السقوط في بعض الأحوال، ومتى احتمل الإقرار السقوط احتمل الحسن السقوط أيضاً، بخلاف التصديق فإنّه لا يقبل السقوط فلا يسقط الحسن أيضاً، ومعنى قبوله: أنّه لا يجب عيه الإقرار حتى إذا بدله بضده بعذر الإكراه لم يكن كفراً إذا كان مطمئن القلب بالإيمان، وهذا لأنّ اللسان ليس معدن التصديق، ولكن هو دليل على التصديق وجوداً وعدماً فإذا بدله بغيره في وقت تمكن من إظهاره يعدّ كفراً، وان زال تمكنه من الإظهار بالإكراه لم يعد كفراً لأنّ قيام السيف على رأسه دليل على أن الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد، فأمّا عند التمكن فتبديله دليل تبديل الاعتقاد، فمن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمناً، ومن لم يجد وقتاً يمكن فيه من البيان وكان مختاراً في التصديق بأن لم يعاين العذاب كان مؤمناً إن تحقق ذلك.

والصلاة لأنّها حسنة لمعنى في نفسها فإنّها تتأدّى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم في الشاهد، فإنّ أولها: الطهارة سراً وجهراً، ثم جمع الهمة، وإخلاء السر، والانصراف عما دون الله إلى الله وهو النية، ثم الإشارة برفع اليدين إلى

(كالتصديق، والصلاة، والزكاة) نشر على ترتيب الملف ؛ فالأوّل مثال لما لا يقبل السقوط، فإنّ التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلاً بالغاً، ولهذا لا يزول حال الإكراه، فإنْ أكره على إجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط أن يبقى التصديق على حاله، فالإقرار يقبل السقوط، والتصديق لا يقبله قط، وحسن التصديق ثابت لعينه؛ لأنّ العقل يحكم بأن شكر المنعم الخالق واجب؛ والثاني مثال لما يقبل السقوط، فإنّ الصلاة تسقط في حال الحيض والنفاس كالإقرار بالإكراه، وحسن الصلاة في نفسها؛ لأنّها من أوّلها إلى آخرها تعظيم للرب بالأقوال والأفعال، وثناء عليه، وخشوع له، وقيام بين يديه،

نبذ ما أربط به، ثم أول أذكاره التكبير وهو النهاية في تعظيم قدر الله، ثم أول ثناء فيه ثناء لا يشوبه ذكر سواه، ثم قراءة كلامه منتصباً زاماً جوارحه هيبة وخضوعاً وخشوعاً، ثم تحقيق ما عبر بلسانه عن ضميره من التعظيم لله تعالى فعلاً وهو الركوع والسجود، المرتبان بذكر هو تنزيه الله تعالى، ثم مع كل حركة تكبير، فدل أنّ الصلاة أجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى، والتعظيم حسن في نفسه في حق المعظم، إلاّ أن يكون في غير حينه أو حاله، ولهذا كانت الصلاة حسنة دائمة واستقبحت لأوقات مخصوصة وأحوال معينة فنهينا عنها فكانت في صفة الحسن نظير الاقرار لاحتمالهما السقوط في بعض الأحوال، ولكنها ليست بركن في الإيمان بخلاف الاقرار، فوجوده دليل وجود التصديق، وعدمه دليل عدمه، أما الصلاة فليست دليل التصديق وجوداً وعدماً، وقد يدل عليه إذا أتى بها على هيئة مخصوصة حتى إذا صلى كافر مع المسلمين بجماعة حكم بإسلامه.

وأما النوع الثالث: فالزكاة والصوم والحج.

فالزكاة: إنما صارت حسنة لما فيها من سد خلة الفقير.

والصوم: لما فيه من قهر عدوّ الله تعالى وهو النفس الأمّارة بالسوء في

وجلسة بحضوره، وإنْ كانت الكميات وتعداد الركعات والأوقات والشرائط لا يستقل بمعرفته العقل ومحتاجاً إلى الشريعة، وقد شبهت أنا لأسرارها في المثنوي المعنوي. والثالث مثال لما يكون ملحقاً لعينه ومشابهاً لغيره، فإنّ الزكاة في الظاهر إضاعة المال، وإنّما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تعالى، وحاجته ليست بآختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك، وكذا الصوم في نفسه تجويع وإتلاف للنفس، وإنّما حسن لقهر النفس الأمّارة التي هي عدوّ الله تعالى، وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا آختيار للنفس فيها، وكذا الحج في

منعها عن شهوتها، قال النبي عليه السلام رواية عن الله تعالى: «يا داودُ عادِ نفسك فإنَّها انتصبت لمعاداتي»، ولذا صار جهادها أكبر كما ورد في الحديث.

والحج: لمعنى شرف في المكان، غير أن هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنة لعينها فحاجة الفقير بخلق الله تعالى إياه على هذه الصفة لا بصنع باشره بنفسه، وكون النفس أمارة بالسوء بخلق الله تعالى إيّاها على هذه الصفة لا لكونها جانية في صفتها بخلاف كفر الكافر لأنّه جناية من الكافر باختياره، وشرف البيت بجعل الله تعالى مشرّفاً لا بنفسه، فقد قيل:

ما أنت يا مكة إلّا وادي   شرفك الله على البلادِ

فصارت كالصلاة عبادةً خالصة لله تعالى بلا ثالث معنى.

فالوسائط لما ثبتت بخلق الله كانت مضافة إليه ولم تبق للواسطة عبرة حكماً، ولهذا شرطنا لوجوبها أهلية كاملة من العقل والبلوغ فما كان عبادة خالصة شرط لوجوبها أهلية كاملة، حتى لا يجب على الصبي والمجنون، وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها أهلية كاملة حتى يجب عليهما كالعشر وصدقة الفطر.

(س) إذا كانت النفس غير جانية في صفتها فكيف لزم قهرها بالصوم.

(ج) متى كانت عدواً للرب جلت قدرته بطبعها الذي جبلت عليه فالاجتناب عنها وعن مُناها لازم، فكذا قهرها كما أن التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وإن جبلت النار على الإحراق، فكذا هنا صيانة المرء ذاته لازمة وذا في منع النفس عن شهواتها وهواها، قال الله تعالى: ﴿ونهى النفس عن الهوى فإنّ الجنة هي المأوى﴾.

(أو لغيره، وهو: إما أنْ لا يتأدى بنفس المأمور به، أو يتأدى، أو يكون

نفسه سعي، وقطع مسافة، ورؤية أمكنة متعدّدة وإنّما حسن؛ لشرف في المكان الذي شرّفه الله تعالى على سائر الأمكنة، وتلك الشرافة ليست بآختيار الأمكنة، بل بخلق الله تعالى كذلك، فصار كأنّ هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها، (أو لغيره) عطف على قوله: لعينه أي الحسن إمّا أنْ يكون

حسناً لحسن في شرطه بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه، أو ملحقاً به، كالوضوء، والجهاد، والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) فهذه ثلاثة أنواع أيضاً:

أمّا النوع الأول: فالوضوء والسعي إلى الجمعة، فإنّهما حسنان لمعنى في غيرهما، لأنّ السعي في نفسه عمل مباح، وإنّما حسن لأنّه يتمكن به من أداء الجمعة، حتى إذا تمكن منها بلا سعي أو بسعي لا للجمعة سقط الأمر، ولا يتأدى به الجمعة بحال، والوضوء من حيث إنّه يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة

لغير المأمور به، بأن يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير، والمأمور به لا دخل له فيه، وهو ثلاثة أنواع أيضاً على ما بينه بقوله: (وهو إمّا أنْ لا يتأدى بنفس المأمور به، أو يتأدّى، أو يكون حسناً لحسن في شرطه بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه، أو ملحقاً به) في هذا التقسيم وأمثلته مسامحات لأنّ ضمير هو راجع إلى الغير، وضمير يكون راجع إلى المأمور به، وفيه آنتشار، والمعنى: أنّ ذلك الغير الذي حسن المأمور به لأجله إمّا أنْ لا يتأدّى بنفس فعل المأمور به، بل لا بد أن يوجد المأمور به بفعل آخر، فهو كامل في كونه حسناً للغير، أو يتأدى بنفس فعل المأمور به لا يحتاج إلى فعل آخر، فهو قريب من الحسن لعينه، أو يكون ذلك المأمور به حسناً لحسن في شرطه، وهو القدرة يعني: لا يكلف الله تعالى أحداً بأمر من المأمور به إلّا بحسب طاقته وقدرته، فهذا أيضاً حسن، وهذا القسم ليس بقسم في الواقع ولكنّه شرط للأقسام الخمسة المقدّمة لعينه ولغيره، ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم، وإنّما ذكره فخر الإسلام مسامحةً وسمّاه ضرباً سادساً جامعاً لكل من الخمسة المتقدّمة، فإذا كان جامعاً فينبغي أنْ يقول بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه، أو ملحقاً به، أو لغيره، حتى يكون المعنى أنّ المأمور به بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه كالتصديق والصلاة، أو ملحقاً به كالزكاة والصوم والحج، أو لغيره كالوضوء والجهاد، وصار حسناً لمعنى آخر وهو كونه مشروطاً بالقدرة، فلهذه القدرة صارت أوامر الشرع كلها حسنة للغير، ولكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعاً لكونه لعينه ولغيره، ولهذا قيده

مقصودة لأنّه في نفسه تبرد وتـطهر، وإنّمـا حسن لأنّه يتمكن بـه من أداء الصلاة ولا تتأدى به الصلاة بحال، ويسقط الوضوء بسقـوط الصلاة، وتستغني الصـلاة عن صفة القربة في الوضوء، حتى جاز الـوضوء بغـير نية، وممن هـو ليس بأهـل لأداء العبادة وهو الكافر، ومن حيث جعل الوضوء في الشرع قربة لا تصـح بغير نية، إلاّ أنّ الصلاة تستغنى عن صفة القربة في الوضوء.

وأما النوع الثاني: **فالجهاد**، فإنّـه ما حسن لـذاته، فـإنه في نفسـه تعذيب عباد الله، وتخريب بـلاد الله، وهدم بنيـان الرب، وإنّمـا صار حسنـاً لما فيـه من إعلاء كلمة الله، وكبت أعدائه، وذا باعتبار كفر الكافر.

وصلاة الجنازة ليست بحسنة لذاتها ولهذا قبح الصلاة على الكافـر والمنافق ونهى عنها، وإنّما صارت حسنة لإسلام الميت، وهما معنيان منفصلان عن الجهاد والصلاة، حتى لو أسلم الكفار لم تبق فرضية الجهاد إلاّ خلاف الخبر، قـال عليه

بهما، بخلاف ما كان لغيره فإنه اجتمع فيه الحسنُ لغيره من جهتـين لأجل الغـير المعين ولأجل القدرة، فلا يخرج عن كونه لغيره، ولعله لهذا لم يقيده به، ثم بعد هذه المسامحات الثلاثـة قد تسـامح في أمثلتـه حيث قال: (كـالوضـوء، والجهاد، والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) فالوضوء: مثال للمأمور به الذي لا يتأدّى الغير بأدائه، فإنّه في نفسـه تبريـد، وتنظيف لـلأعضاء، وإضـاعة المـاء وإنّما حسن: لأجل أداء الصلاة، والصلاة مما لا يتأدّى بنفس فعل الوضـوء، بل لا بد لها من فعل آخر قصداً توجد به الصـلاة، وإذا ثوى في هذا الوضـوء كان منوياً وقربة مقصودة يثاب عليها. والجهاد: مثال للمأمـور به الـذي يتأدى الغـير بأدائه، فإنّه في نفسه تعذيب عبـاد الله، وتخريب بـلاد الله، وإنّما حسن؛ لأجـل إعلاء كلمة الله، والإعلاء يحصل بمجرّد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده. وكذلك إقامة الحدود في نفسها تعذيب، وإنما حسن لزجر الناس عن المعاصي، والزجر يحصل بمجرّد إقامة الحدود لا بفعل آخر بعده. وكذلك صلاة الجنازة في نفسهـا بدعـة مشابهـة لعبادة الأصنام، وإنّما حسنت لأجل قضاء حق المسلم، وهو يحصل بمجرّد صـلاة

السلام: «الجهاد ماضٍ إلى أن تقوم الساعة»، واذا صار حق المسلم مقضياً بصلاة البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود، ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت كصلاة الظهر ونحوها، ولما تأدى المقصود بنفس المأمور به أشبه القسم الأول.

وأما النوع الثالث: فهو القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه.

وهذا القسم يسمى جامعاً لأنه يجمع القسمين: أعني ما حسن لمعنىً في عينه مع أنواعه الثلاثة، وما حسن لمعنىً في غيره، فالإيمان: حسن لمعنى في نفسه، وحسنٌ أيضاً لمعنىً في شرطه: وهو القدرة، وكذا الصلاة والزكاة، والصوم، والحج، والوضوء، والجهاد، يكون حسنه لمعنى يرجع إلى الذات أو إلى الغير، ويكون حسنه أيضاً لحسن من جهة الشرط وهو: القدرة، وهذا الشرط

الجنازة لا بفعل بعدها، فهذه الوسائط وهي كفر الكافر، وإسلام الميت، وهتك حرمة المناهي كلها بفعل العباد وآختيارهم، فلهذا آعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره، بخلاف وسائط الزكاة والصوم والحج، أعني فقر الفقير، وعداوة النفس، وشرف المكان، فإنّها بمحض خلق الله تعالى ولا آختيار فيها للعبد أصلاً ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتأمل. والقدرة: مثال للشرط الذي حسن المأمور به لأجله لا للمأمور به، وإن قدرت المضاف وقلت: وشروط القدرة كان مثالاً للمأمور به المشروط بها، وإن جعلت ضميراً، ويكون حسناً راجعاً آلى الغير كما كان ضمير لا يتأدى أو يتأدى راجعاً إليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالاً للغير، بل تكلف، لكن يكون الشرط حينئذ بمعنى المشروط، ويكون المعنى أو يكون الغير كالقدرة حسن لحسن في مشروطها، فانقلب المقصود وآنعكس المدعى، وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل. ثم وصف القدرة بقوله: يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه للإيماء إلى أنّ هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف، فإنّ ذلك ليس مدار التكليف؛ لأنّه لا يكون سابقاً على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل، بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الأسباب والآلات

أعني القدرة مختص بالأداء دون القضاء، على معنى أنه يجب القضاء وإن لم يكن له قدرة أصلاً، حتى إنّ الفائت من الصلوات وإنْ كثرت، والصيامات وإنْ تعددت، والزكوات وإنْ آجتمعت، يجب قضاؤها في النفس الآخر وإن عجز عن التلافي ساعتئذ.

(س) فيه تكليف ما ليس في الوسع وهو منفى بالنص.

(ج) النص ينفي وجوب الأداء بدون القدرة ولا يتعرض للقضاء، ولأن القدرة شرط وجوب الأداء فإذا وجب الأداء فقد وجد شرطه ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط تكرر شرط الوجوب، فلا يشترط في القضاء القدرة التي هي شرط وجوب الأداء وهو القدرة، وهذا إذا فات الأداء بتقصيره ظاهر لأنّه جعل الشرط كالقائم حكماً لتقصيره، فإنْ فات لا بتقصيره فكذلك لأنه حال بقاء الواجب وشرط الشيء لا يلزم أن يكون شرطاً لبقائه كالشهود في النكاح، ولهذا لا يسقط بالموت في أحكام الآخرة، أي في حق الإثم، حتّى إذا لم تكن المكنة قائمة عند الإيجاب ولم يقدر حتى مات لم يأثم لأنّه لم يصب المكنة وهي شرط وجوب الأداء وما لم يجب لا يأثم بتفويته، ولهذا إذا هلك المال بعد وجوب الحج، وصدقة الفطر، لا يسقط الواجب، لأنّ التمكن من الأداء بملك المال كان شرط وجوب الأداء فيبقى الواجب وإن عدم هذا الشرط وذلك شرط الأداء دون الوجوب، وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلاّ وُسعَها﴾.

إعلم: أنه يشترط لنفس الوجوب وجود المثبت والأهلية، ولا يشترط له القدرة الحقيقية، ولا المتوهمة، لأنّه يجب جبراً من الله تعالى بغير صنع منّا

وصحة الجوارح فإنّها تتقدّم على الفعل، وصحة التكليف إنّما يعتمد على هذه الاستطاعة، فقدرة التوضؤ حين وجدان الماء، وإلا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم، وإلاّ فجهة القدرة، أو التحرّي، وقدرة القيام حين الصحة، وإلاّ فالقعود أو الايماء، وقدرة الزكاة حين ملك النصاب، وإلاّ فهو معفوّ، وقدرة الصوم حين الصحة والإقامة، وإلاّ فالقضاء خلفه، وقدرة

ولـوجوبُ الأداء يشتـرط مع ذلـك القدرة المتـوهمة المحتملة للوجـود دون حقيقـة القدرة إذْ بوجـوب الأداء لا يوجـد الأداء لأنّ الأداء آختياري، ولـوجود الأداء يشتـرط القدرة الحقيقية مقارنة للفعل لأنّ الواجب أداء مـا هو عبـادةٌ، وهو: فعـل يفعله العبـد عن آختيار عـلى وجه يكـون فيه تعـظيم ربـه، وذا لا يتحقق بـدون هـذه القدرة، غيرَ أنّه لا يشترط وجودها وقت الأمْرِ لحصة الأمر لأنّه لا يتـأدى المأمـور بـالقدرة المـوجودة وقت الأمـر، بل بـالقدرة عنـد الأداء إذِ الاستـطاعـة لا تسبق الفعل، فعدمها عند الأمر لا يمنع صحـة الأمر، كعـدم المأمـور لأنّ كون الفعـل مأموراً به لا يتوقف عـلى حقيقة القـدرة بل يتـوقف على سـلامة الآلات وصحـة الأسباب.

(وهي نوعان: مطلق وهو: أدنى مـا يتمكن به المـأمور من أداء مـا لزمـه) بدنياً كان، أو مالياً وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا، خلافاً للمعتزلة لأنَّه لا يجب على الله تعالى شيء، إذِ الأصلح غير واجب على الله تعـالى، (وهو شـرط في أداء كل أمر)، إذ في لزوم الأداء بدون هذه القدرة حـرج وهو مـدفوع بـالنص،

الحج حين وجدان الزاد والـراحلة، وصحة الأعضـاء، وأمن الطريق، وإلاّ فهـو تـطوع، وعلى هـذا القياس. ثم قسَم هـذه القدرة إلى المـطلق والكامـل فقـال: (وهي نـوعان: مـطلق) أي: القدرة التي يتمكن بهـا العبـد وهي بمعنى سـلامـة الآلات والأسباب نوعان: أحدهما: مطلق أي: غير مقيد بصفة اليسر والسهولـة كما في القسم الآتي (وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه، وهو شرط في أداء كـل أمر) أي: المـطلق أدنى ما يتمكن بـه العبد، وهـذا القـدر من التمكن شرط في أداء كل أمـر، والباقي زائـد، وهو قـدر ما يسـع فيه أربـع ركعات من الظهر، فإنِ آكتفى بهذا القدر سمي ممكنة، وهـو الذي سمـاه المصنف رحمه الله مطلقاً وكان ينبغي أنْ يقول: مطلف ومقيد، أو كامل وقاصر، وبآزدياد لفظ أدنى آفترق بين المقسم والقسم؛ لأنّ المقسم هو ما يتمكن بها العبد، والقسم هو أدنى مـا يتمكن بها العبـد، فلا يـرد ما يتـوهم أنه يلزم آنقسـام الشيء إلى نفسه وإلى

حتى أجمعوا أن الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه، وهذا إذا لم يجد من يعينه، فإن كان معه أحد يعينه على استعمال الماء إن كان المعين حُرّاً منكوحه، أو أجنبياً، جاز له التيمم عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما لا يجوز، وإن كان المعين مملوكاً آختلف المشايخ على قول أبي حنيفة رحمه الله، وعلى من عجز عن استعماله إلا بنقصان يخل به بأن يزيد مرضه، أو بماله بأن يباع بضعف قيمته، وكذا الصلاة لا يجب أداؤها بدون هذه القدرة، ولهذا ينظر إلى حال العبد عند الأداء، فإنْ كان صحيحاً يجب قائماً بركوع وسجود، وإن كان مريضاً فعلى حسب حاله قاعداً أو مومياً، والحج لا يجب أداؤه إلا بالزاد والراحلة، لأنّ التمكن من السفر المخصوص بالحج لا يحصل بدونهما غالباً، ولا يجب أداء الزكاة إلّا بقدرة مالية حتى إذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الأداء سقطت بالإجماع.

(والشرط توهمه لا حقيقته، حتى إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت، لزمه الصلاة لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس)، أي: شرط وجوب الأداء كون القدرة على الأداء متوهم الوجود

غيره، وإنّما قيد بأداء كل أمر، لأنّ القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقاً، بل إذا كان المطلوب الفعل، وأمّا إذا كان المطلوب السؤال والإثم فلا يشترط فيه ذلك فإنّ من عليه ألف صلاة يقال له في النفس الأخيرة إنّ هذه الصلاة واجبة عليك، وثمرته تظهر في حق وجوب الإيصاء بالفدية والإثم، (والشرط توهمه لا حقيقته) أي: الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الأدنى كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود، أي: لا يلزم أنْ يكون الوقت الذي يسع أربع ركعات موجوداً متحققاً في الحال، بل يكفي وهمه، فإن تحقق هذا الموهوم في الخارج بأن يمتد الوقت من جانب الله يؤديه فيه وإلّا تظهر ثمرته في القضاء، (حتّ إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت، لزمته الصلاة؛ لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس) والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه إلّا مقدار التحريمة، فإذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلاة

لا كونه متحقق الوجود، فان ذلك لا يسبق الأداء، حتى إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض أو النفساء، في آخر الوقت يلزمه أداء الصلاة وإن لم يتمكن من أداء الصلاة فيما بقي من الوقت.

وقال زفر: لا يلزمهم الأداء إلا أَنْ يدركوا وقتاً صالحاً للأداء لعدم الشرط وهو التمكن، ولكنا استحسنا بعد تمام الحيض بأن كانت أيامها عشرة، أو دلالة انقطاعه قبل تمامه بأن كان أيامها دون العشرة بإدراك وقت الغسل، يجب بإدراك جزء يسير من الوقت يصلح للإحرام بها، وكذا في الذي بلغ أو أسلم إذا أدرك جزأ يسيراً يجب الأداء عليه، لأنّ السبب الموجب جزء من الوقت، وشرط وجوب الأداء توهم القدرة، وهذا التوهم موجود هنا لجواز أن يظهر الامتداد في الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه، فيثبت وجوب الأداء به، ثم بالعجز عن الأداء فيه ظاهراً ينتقل الحكم إلى ما هو خلف عن الأداء وهو القضاء، وهو كمن حلف على مس السماء فإنّه ينعقد موجباً للبر لتصوّره عقلاً، ثم العجز الظاهر دليل النقل إلى الخلف وهو الكفارة، وكمن هجم عليه وقت الصلاة وهو عادم للماء يجب عليه الطهارة بالماء لتوهم القدرة على الماء، ثم بالعجز الظاهر في الحال يتحوّل إلى التراب، غير أن المرأة إذا كانت أيامها دون العشرة فمدّة الاغتسال من جملة حيضها، فبمجرد الانقطاع لا تخرج من حيضها

لاحتمال آمتداده بوقف الشمس، فإنِ امتدّ في الواقع يؤديه فيه، وإلّا يقضيها، وهذا الوقف أمر ممكن خارق للعادة، كما كان لسليمان عليه السلام، حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب، فضرب سوقها وأعناقها، فرد الله الشمس حتى صلى العصر، وسخر له الريح مكان الخيل، وهذا بنص القرآن. وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت. وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلاة العصر من عليّ كما ذكر في كتاب السير. وهذا بخلاف الحج، فإنّه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة، مع أنّ أكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة، لأنّ في آعتبار ذلك حرجاً عظيماً، ولو

لاحتمال عود الدم، فإذا اغتسلت حكم بطهارتها، فإذا ثبت أن مدّة الاغتسال من حيضها، فإذا أدركت من الوقت مقدارَ ما يمكنها أن تغتسل فيه تفتتح الصلاة فقد أدركت جزءاً من الوقت بعد الطهارة فعليها قضاء تلك الصلاة، وإلّا فلا.

فأمّا إذا كانت أيامها عشرة فبمجردِ انقطاع الدم تيقّنا خروجها من الحيض، إذِ الحيضُ لا يزيد على العشرة، فإذا أدركت جزءاً من الوقت يلزمها قضاء تلك الصلاة، سواء تمكنت من الاغتسال في الوقت، أوْ لا، بمنزلة كافر أسلم وهو جنب، أو صبي بلغ بالاحتلام في آخر الوقت، فعليه تلك الصلاة، سواء تمكن من الاغتسال في الوقت، أو لم يتمكن.

وإذا تحقق صفة الحسن للمأمور به، فعندما إطلاق الأمر يثبت النوع الثاني من الحسن عند البعض لأن الحسن إنّما ثبت للمأمور به مقتضى حكمة الأمر فيثبت أدنى ما يرتفع به الضرورة، والأدنى يتأدى بحسن في غيره فلا يثبت الحسن في نفسه إلّا بدليل زائد، والأصحُّ أنّ بمطلق الأمر يثبت حسنُ المأمور به لعينه لأنّ كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به، وكماله في أن يكون حسناً لعينه، لأنّه إذا كان لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه، فلا يكون حسناً مطلقاً، ولأنّ الكلام في الأوامر بأفعال هي عبادة الله تعالى، والعبادة لله تعالى حسنة لعينها، ويحتمل الحسن لمعنى في غيره بدليل. وعلى هذا قال زفر والشافعي: لما صارت الجمعة مأموراً بها يوم الجمعة دل على أنّها حسنة لعينها، وعلى أنّها المشروع دون غيرها، فلا يصح أداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة، لانعقاد الإجماع على أنّه لا يلزمه إلا أحدُهما، وقد تعينت الجمعة في حقه، فلا يكون الظهر مشروعاً.

اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء؛ لأنّ الحج لا يقضى، وإنّما تظهر في حق الإثم والأيصاء، وذلك غير معقول. (وكامل: وهو القدرة الميسرة للأداء) عطف على قوله مطلق، وهذا هو القسم الثاني، ويسمى هذا: ميسرة لأنّه جعل الأداء يسيراً سهلاً على المكلف، لا بمعنى أنّه قد كان قبل ذلك عسيراً ثم يسره الله بعد ذلك، بل بمعنى أنّه أوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة، كما

وقالا: لما خوطب المريض والعبد والمسافر بالظهر لا بالجمعة صار الظهر مشروعاً حسناً في حقهم، فإذا أدوه لا ينتقض بالجمعة.

وقلنا: لا خلاف في هذا الأصل، لكنّ الكلام في معرفة كيفية الأمر بالجمعة فنقول: قضية الأمر أداء الظهر بالجمعة، لا نسخ الظهر بها كما زعما، ولهذا يؤدى الظهر بعد فوت الجمعة، والظهر لا يصلح قضاء عن الجمعة، لأنّ أربع ركعات لا يكون قضاء عن ركعتين، والجمعة لا تقضى بالإجماع فكان ينبغي أن لا يلزمه شيء، ولما أمر بالظهر علم أنّه أصل عاد إليه الحكم، ألا ترى أنه ينوي القضاء إذا أدى الظهر بعد فوات الوقت إجماعاً، فلو لم يكن أصل فرض الوقت في حقه لما نوى القضاء، فثبت أنّ الأمر بالجمعة مقرِّرٌ له لا ناسخ فصح أداءه وأمر بنقضه بالجمعة بعدما أدى، كما أمر بإسقاطه بالجمعة قبل الأداء، وإنّما وضع عن المعذور أداء الظهر بالجمعة رخصةً دفعاً للحرج فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة، فإذا أدّاها تجُوز وإلاّ تعود على موضوعه بالنقص.

(**وكامل**: وهو القدرة الميسرة للأداء ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب، حتى تبطل الزكاة، والعشر، والخراج، بهلاك المال، بخلاف الأولى، حتى لا يسقط الحج، وصدقة الفطر، بهلاك المال).

يقال: ضيق فم الركية أي آجعله ضيقاً من الابتداء، لا أنّه كان واسعاً ثم يضيقه، وهذه القدرة شرط في أكثر العبادات المالية دون البدنية. (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) أي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب، وإذا آنتفى القدرة آنتفى الواجب، لأنّ الواجب كان ثابتاً باليسر، فإن بقي بدون القدرة يتبدل اليسر إلى العسر الصرف، (حتى تبطل الزكاة، والعشر، والخراج بهلاك المال) تفريع على قوله: ودوام هذه القدرة، يعني أنّ الزكاة كانت واجبة بالقدرة الميسرة؛ لأنّ التمكن فيه يثبت بملك أصل المال، فإذا آشترط النصاب الحولي علم أنّ فيه قدرة ميسرة، فإذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت

واعلم أنّ الكامل: هو القدرة الميسرة للأداء، وهي زائدة على الأولى بدرجة رحمة وكرامة من الله تعالى، وفرق ما بينهما: أنه لا يتغير بالأولى صفة الواجب لأنّها للتمكن من الفعل فكانت شرطاً محضاً فلم يشترط بقاؤها البقاء الواجب، وهذه تغير صفة الواجب فتجعله سمحاً سهلاً، فشرط بقائها لبقاء الواجب لا باعتبار أنّها شرط، ولكن لأنّها تغير صفة الواجب، ومتى وجب الأداء بصفة لا يبقى الأداء واجباً إلاّ بتلك الصفة، ولا يكون الأداء بهذه الصفة بعد فوات القدرة الميسرة للأداء، ولهذا تسقط الزكاة بهلاك المال بعد التمكن من الأداء، لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر، ولهذا خصه بالمال الفاضل النامي تحقيقاً، أو تقديراً، ولم يوجب الأربع العشر، فلو بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى بصفة اليسر بل بصفة العسر، فلا يكون الذي بقي ذلك الذي وجب، ولا وجه لإيجاب غيره إلاّ بسبب متجدّد.

(س) إذا هلك بعض النصاب يبقى الواجب بقدر ما بقي منه، وإن كان كمال النصاب شرطاً للوجوب ابتداء.

(ج) كما النصاب ليس بشرط لليسر ليتغير صفة الواجب، فأداء درهم من الأربعين، وأداء خمسة من مائتين، سواء في اليسر إذ كل واحد منهما ربع العشر، وإنّما شرط كمال النصاب ليتحقق صفة الغنى في المخاطب، فالمطلوب بالأداء إغناء المحتاج، والإغناء من غير الغنى لا يتحقق، كالتمليك من غير المالك، وأحوال الناس تتفاوت في الغنى، فقدره الشرعُ بملك النصاب فصار الغنى شرط وجوب الأداء بمنزلة أدنى التمكن لما كان أمراً زائداً على الأهلية الأصلية، أعني العقل والبلوغ، ولم يكن مغيراً صفة الواجب، وشرط الوجوب لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب، إذْ لا يتكرر الوجوب في واجب واحد، ولكن بقدر ما بقي من المال يبقى الواجب بصفته لبقاء صفة اليسر فيه.

(س) آستهلاك النصاب لا يسقط الواجب وقد صار غرماً.

(ج) النصاب لما صار مشغولاً بحق المستحق للزكاة صار الاستهلاك تعدياً

على حق الغير، وذا يوجب الغرم عليه كالعبد الجاني إذا آستهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنايته فإنّه يغرم قيمته وان صادف فعله ملكه لهذا المعنى، فلم يتبدل الواجب على هذا التقدير لبقاء النصاب تقديراً في حق صاحب الحق، ولهذا قلنا: إنّ الحانث الموسر إذا عجز عن التكفير بالمال كفر بالصوم، لأنّ وجوب الكفارة متعلق بالقدرة الميسرة، لأنّ الشرع خيره في أنواع التكفير بالمال، والتخيير

الزكاة إذ لو بقيت عليه لم يكن إلاّ غرماً. وعند الشافعي رحمه الله لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن، بخلاف ما إذا آستهلكه إذ تبقى عليه زجراً له على التعدي، وهذا إذا هلك كل النصاب، إذْ لو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه؛ لأنّ شرط النصاب في الابتداء لم يكن إلاّ للغناء لا لليسر، إذ أداء درهم من أربعين كأداء خمسة دراهم من مائتين، فإذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته، وكذا العشر كان واجباً بالقدرة الميسرة؛ لأنّ الممكنة فيه كان بنفس الزراعة، فإذا شرط قيام تسعة الأعشار عنده كان دليلاً على أنّه يجب بطريق اليسر، فإذا هلك الخارج كله أو بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته: لأنّه آسم إضافي يقتضي وجود الحصص الباقية، وكذا الخراج كان واجباً بالقدرة الميسرة؛ لأنّه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر، ووجود آلات الحرث، وغير ذلك، فإذا عطل الأرض ولم يزرع يجب عليه الخراج؛ للتمكن التقديري، وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة، بخلاف العشر فإنّه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري، ولكن إذا لم يعطل، وزرع الأرض، وآصطلمت الزرع آفةٌ يسقط عنه الخراج؛ لأنّه واجب بالقدرة الميسرة، (بخلاف الأولى، حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال) بيان للممكنة بطريق المقابلة، يعني أنّ بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب؛ لأنّه شرط محض، ولا يشترط بقاؤه؛ كالشهود في باب النكاح، فإذا زالت القدرة الممكنة يبقى الواجب، ولهذا يبقى

تيسير لأنّه يأتي بما هو أهون وأيسر عليه بخلاف ما إذا كان واحداً معيناً فقد يتعسر عليه ذلك المعين.

(س) التخيير ثابت في صفة الفطرة وهي لم تجب بالقدرة الميسرة.

(ج) الواجب ثمة واحد معنى، وإن اختلف صورة، فقيمة نصف صاع من بُرٍّ وصاع من تمر عندهم واحدة، وقيم الأشياء الثلاثة هنا مختلفة ظاهراً، فلهذا أوجب التخيير التيسير هنا ولم يوجبه ثمةَ، ولأنّه نقل إلى الصوم عند عجزه عن التكفير بالمال في الحال مع توهم القدرة في المآل، ولم نعتبر العدم في العمر كما نعتبر في عدم سائر الأفعال، كما لو قال: إن لم آت البصرة وإن لم أكلم فلاناً، أو إن لم أدخل الدار فآمرأته كذا، وفي قول الله تعالى: ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾ دليل على أنّ المعتبر العجز في الحال، إذ لو آعتبر العجز في جميع العمر لا يتحقق أداء الصوم بعد هذا العجز، وكذا في طعام الظهار يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم، حتى لو مرض أياماً فكفر بالإطعام جاز، وإن صح بعده.

فعلم بهذا: أنّ المعتبر في الكفارة القدرةُ الميسرة للأداء، فكانت من قبيل الزكاة، إلاّ أنّه إذا هلك المال ثم إيسر بمال آخر لزمه التكفير بالمال، لأنّ المال في الكفارة غير معين، إذ القدرة الميسرة ثبتت بملك المال ولا يختص بمال دون مال، وتعين الهالك ضرورة عدم قدرته على غيره، بخلاف الزكاة، فإنّ النصاب صار في حق الواجب حقاً لصاحب الحق فيفوت حقه عند فوت النصاب، ولهذا ساوى الاستهلاك في الكفارة الهلاك، حتى لو أتلف المال له أن يكفر بالصوم، لأنّ الواجب لا يصادف المال فلا يصير المال مشغولاً به، فلم يكن الاستهلاك تعدياً على محل مشغول بحق المستحق، والكفارة غير مؤقتة بوقت حتى تضمن

الحج وصدقة الفطر بهلاك المال؛ لأنّ الحج يثبت بالقدرة الممكنة؛ لأنّ الزاد القليل والراحلة الواحدة أدنى ما يتمكن بها المرء من أداء الحج، وأما اليسر فإنّما يقع بخدم ومراكب كثيرة وأعوان مختلفة ومال كثير، فإذا فاتت القدرة يبقى الحج

بالتفويت عن الوقت، فصارت هذه القدرة نظير الاستطاعة التي لا تسبق الفعل حيث آعتبر في هذه القدرة زمان أداءِ الكفارة لا قبله وهو زمان الحنث، وإن كان وقت وجوب الكفارة كما آعتبر في الاستطاعة وقت الفعل لا قبله، ولهذا لا يجب الزكاة على المديون لأنّ الوجوب بآعتبار الغنى، واليسر، والدين ينافيهما.

(س) الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال، وهو ينافي اليسر.

(ج) يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم لفوات صفة اليسر به فصار المال كالمعدوم، والفرق لمن يقول: لا يمنع أنّ الزكاة وجبت بصفة اليسر، وشرطه: القدرة والإغناء لقوله عليه السلام: «أغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم»، والحديث وإن ورد في صدقة الفطر لكن باعتبار إغناء المحتاج، والزكاة تشاركها فيه، ولقوله: «لا صدقة إلّا عن ظهر غنى»، وإنّما الإغناء شكراً لنعمة الغنى، فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره، إذْ لا يليق من الكريم إيجاب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة، والدين يسقط الكمال حتى حلت له الصدقة وهي لا تحل لغني، ولا يعدم أصله حتى أبيح له التصرف، ولهذا لا تتأدى الزكاة إلّا بعين متقوّمة ليحصل الإغناء.

وأما الكفارة فلا تستغني عن شرط القدرة، وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة، غير أنّها لم تشرع للإغناء لأنَّها شرعت ساترة أو زاجرة اعتباراً لحالتي الوقوع وعدمه. وإغناء الفقير ليس بأمر أصليّ فيها. فإنّها تتأدى بالتحرير، والصوم، والإباحة، وليس فيها إغناءٌ، ولكن المقصود به نيل الثواب ليكون

على حاله، ويظهر ذلك في حق الإثم والأيصاء، وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة؛ ألا ترى أنّه لم يشترط فيها حولان والحول والنماء، بل لو هلك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة، فإذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله. وعند الشافعي رحمه الله: كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه تجب عليه الصدقة، ولا يشترط ملك النصاب. قلنا: يلزم في هذا قلب الموضوع، بأن يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غداً عين تلك الصدقة.

ساتراً للإثم الذي لحقه بآرتكاب المحظور، فالحسنات يذهبن السيآت، فإذا لم يكن الإغناءِ مقصوداً فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب بها، بل شرط القدرة واليسر بها، وذا لا يفوت بالدين وظهر أنَّها لم تجب شكراً لنعمة الغنى بل جزاء للفعل، فلم يشترط كمال صفة الغنى، وإنّما شرط أدنى ما يصلح لنيل الثواب، وأصل المال كافٍ لذلك، وقد وجد، ولهذا يسقط العشر بهلاك الخارج لأنّ القدرة الميسرة شرط أدائه، فالقدرة على أداء العشر تستغني عن قيام تسعة الأعشار، ولا يجب إلاَّ بعد تحقق الخارج، والكل آية اليسر، وذا لا يبقى بعد هلاك الخارج، وكذا الخراج إذا أصطلم الزرع آفة لأن وجوبه بصفة اليسر، ولهذا لا يجب الخراج إذا لم يسلم الخارج لصاحب الأرض إلا أنّ الخارج تارة يكون تحقيقاً، وطوراً يكون تقديراً، حتى إذا لم يزرع وقد تمكن من الزراعة جعل كأنّ الخارج موجود حكماً لتقصير كان منه في الزراعة ولكون الواجب من غير جنس الخارج بخلاف العشر لأنّه من جنسه، ولهذا يتقدّر الواجب بقدر الربع، حتى إذا قلَّ الخارج لا يجب الخراج أكثر من نصف الخارج، ولمّا كان كذلك سقط بهلاك الخارج، إذ لو بقي الخراج لكان غرماً، وهذا بخلاف الحج فإنّه إذا وجب بملك الزاد والراحلة لا يسقط بفوتهما لوجوبه بالقدرة الممكنة دون الميسرة، فالزاد والراحلة أدنى ما يقطع به السفر، واليسر في سفر الحج بخدم ومراكب وأعوان وذلك ليس بشرط اجماعاً فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب.

(س) المكنة ثبتت بدونها، فآشتراطها دليل اليسر، ألا ترى أنّكم آعتبرتم توهم القدرة لوجوب الصلاة على من أدرك جزأ يسيراً من الوقت مع ندرته، فلأن تعتبر هذه القدرة مع عدم ندرته أحق.

ثم لما فرغ المصنِّف عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان جوازه مناسبة وأطراد فقال: (وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به؟ قال بعض المتكلمين لا) يعني آختلفوا في أنّه إذا أدى المأمور به مع رعاية الشرائط والأركان، فهل يجوز لنا أن نحكم بمجرد إتيانه بالجواز أو نتوقف فيه حتى يظهر

(ج) في الوجوب ثم فائدة ليظهر أثره في الخلف وهو القضاء، ولا كذلك هنا، وكذا لا تسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس، أو ذهاب الغنى لأنّها وجبت بشرط القدرة، وقيام صفة الأهلية بالغنى لا بصفة اليسر، ولهذا تجب بسبب رأس الحر، ولا يقع به الغنى، لأنّ الغنى لا يكون بلا مال والحرُّ ليس بمال فلا يقع به الغنى، وإنّما شرط صفة الغنى للمخاطب ليصير أهلاً للإغناء لا لليسر، وهذا بخلاف الزكاة فإنّها إنّما تجب في مال يقع به الغنى، فعلم أنّ صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر حيث وجبت بالغنى بشيء آخر لأجل شيء آخر، والزكاة وجبت بصفة اليسر حيث لم تجب بالغنى بشيء آخر، ولهذا لو ملك من ثياب البذلة والمهنة فاضلاً عن حاجته ما يساوي نصاباً تجب عليه صدقة الفطر، ولا يقع بها اليسر لأنّها ليست بنامية، وصفة اليسر يختص بالمال النامي ليكون الأداء من فضل المال، وذا ليس بشرط هنا، فإذا لم يتغير صفة المؤدى بهذا الشرط لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب.

(س) لا تجب صدقة الفطر على المديون إذا لم يملك نصاباً فاضلاً عن دينه، لأنّ الدين وإن لم يعدم أصل الملك لكن يعدم الغنى الذي هو شرط الوجوب، وبه يقع أهلية الإغناء، بخلاف الدين على العبد فإنّه لا يمنع وجوب صدقة فطره على مولاه لأنّه لا يمنع غنى مولاه بمال آخر يفضل عن حاجته بالغاً نصاباً، أما دين المولى: يمنع غنى المولى، والغنى شرط فلا يجب، بخلاف زكاة التجارة فإنّها تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة، لأنّ الزكاة تقتضي الغنى الكامل بالمال الذي يجب أداء الزكاة عنه ليكون الأداء بصفة اليسر، وذا لا يحصل بقيام الدين على العبد، ولهذا إذا هلك المال وقدر على الأداء بمال آخر لا يجب، وصدقة الفطر لا تقتضي الغنى بما يجب لأجله للوجوب بسبب رأس الحر.

دليل خارجي يدل على طهارة الماء وسائر الشرائط؟ فقال بعض المتكلمين: لا نحكم به حتى نعلم من خارج أنه مستجمع للشرائط والأركان، ألا ترى أنّ من أفسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالأداء شرعاً بالمضي على أفعاله، مع

(وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به؟ قال بعض متكلمي المعتزلة: لا تثبت إلا بدليل زائد وراء الأمر، والصحيح عند الفقهاء أنه تثبت به صفة الجواز وآنتقاء الكراهة).

حجة المخالف: أنّ النهي لا يدل على الفساد بمجرده حتى يجوز الصلاة في الدار المغصوبة، فكذا الأمر لا يدل على الجواز بمجرده، ولأنّ من صلى في آخر الوقت ظاناً أنّه على طهارة مأمور بأداء الصلاة ولم تجز صلاته حتى يجب عليه القضاء إذا ظهر أن الماء نجس، وتفسير الأجزاء والجواز عند المخالف سقوط القضاء عنه ولو جازت لسقط عنه القضاء، وَلنا: أنّ مطلق الأمر يقتضي الوجوب وحسن المأمور به، ولن يكون حسناً وواجب الأداء إلّا بعد جوازه شرعاً، ولأنّه أتى بتمام ما أمر به إذِ الكلام فيه، فيخرج عن العُهدة لأنّه إذا بقي الأمر بعده، فإما أَنْ يكون متناولاً للمأتى به وهو تحصيل الحاصل، أو لغيره وأنه يقتضي أن يكون الأمر قد كان متناولاً لغير المأتى، وحينئذ لا يكون المأتي به تمام المأمور به، وقد فرضناه، كذلك هذا خلف، ولأنّ الأمر يقتضي فعل المأمور به، وهو يقتضي سقوط الأَمر وهو المراد بالجواز والأجزاء. والنهي يدل على فساد المنهي وجواز الصلاة بناء على أنّها غير منهي عنها، بل النهي لما يجاوزها، ومتى

أنه لا يجوز المؤدى إذا أداه، فيقضى من قابل، (والصحيح عند الفقهاء: أنّه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وآنتفاء الكراهة) أي: المذهب الصحيح عندنا: أنه تثبت بمجرد إيجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به وهو حصول الامتثال على ما كلف به وإلّا يلزم تكليف ما لا يطاق، ثم إذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده، وأما الحج فقد أداه بهذا الإحرام وفرغ عنه، والأمر بحج صحيح في العام القابل بأمر مبتدأ. وعند أبي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الأمر آنتفاء الكراهة؛ لأنّ عصر يومه مأمور بالأداء مع أنّه مكروه شرعاً، والطواف محدثاً مأمور به مع أنّه مكروه شرعاً. قلنا: ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور به، بل لمعنى خارج وهو التشبيه بعبدة الشمس، وكون الطائف محدثاً، ومثل هذا غير

ظهـر أنّ الماء نجس تبـين أنَّها غير مجـزئة لعـدم الطهـارة فبقي التكليف ولكن لو مات قبل أن يعلم لا يؤاخذ به لأنه معذور لأنّه أتى بما في وسعه.

(وإذا عدمت صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنـا خلافـاً للشافعي).

له: أنّ مِنْ ضرورة وجوب الأداء جواز الأداء، لأنّ الجـواز جزء الـوجوب لأنّـه عبارة عن رفـع الحرج عن الفعـل، والوجـوب رفع الحـرج عن الفعل مـع إثبات الحرج على تركه، وليس من ضرورة آنتفاء الوجـوب آنتفاء الجـواز، لجواز آنتفاء الوجوب بآنتفاء المنع من الترك، ولهذا نسخ وجوب أداء صوم عاشوراء ولم ينسـخ جواز الأداء فيـه، ولنا أنّ الجـواز ثبت ضمناً وبـطلان المتضمن يـدل عـلى بطلان ما في الضمن، وليس الجواز جزء الوُجوب لأنّه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والترك معاً، ويكون العبد مخيراً فيه فكان مِنافياً للوجـوب الذي لا يكـون العبـد مخيراً فيـه ويلحقه الحـرج في تركـه، والمنافي لا يكـون جزءاً وجـواز صـوم عاشوراء بدليل آخر لا بموجب ذلك الأمر.

إرادة وجود المأمور به ليست بشرط لصحة الأمر عندنا، خلافاً للمعتزلة.

لا يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليـه المكلف خلافـاً للاشعـري، وهما من مسائل الكلام وقد شرحتهما فيه.

الأمر بالشيء أمر بما لا يتم الشيء إلّا به بشرط أن يكون مقدوراً للمكلف ويكون الأمر مطلقاً لأنّ الأمر يقتضي إيجاب الفعل فاقتضى إيجاب مقدمتـه، إذ لو لم يقتضِ ذلك لكان مكلفاً حال عدم المقدمة، وذلك تكليف مـا لا يطاق، كـذا علله الإمام في محصوله، مع أنّ الأشعـري في جواز ورودِ الأمـر بما لا يقـدر عليه

مضر، (وإذا عـدمت صفة الـوجوب للمـأمور بـه لا تبقى صفة الجـواز عندنـا، خلافاً للشافعي رحمه الله) هذا بحث آخر متعلق بما مر من أنّ مـوجب الأمر هـو الوجوب، يعني أنْه إذا نسخ الوجوب الثابت بالأمر فهل تبقى صفة الجواز الـذي

المكلف وهذا عجب منه، وصورتُه: إذا قال المولى لعبده: آصعدِ السطح، فإنّه يجب عليه الصعود إن كان السلم منصوباً وإن لم يكن يجب عليه نصب السلم إذا كان متمكناً من نصبه بأن كان حاضراً ثمةَ وله قدرة نصبه، وأما إذا كان الأمر بالفعل معلقاً بوجودِ ذلك الشيءِ كقوله: آصعد السطح إن كان السلم منصوباً يجب عليه الصعوب، وإن لم يكن لا يجب عليه نصب السلم لأنّ المعلق بالشرط لا حكم له قبل الشرط.

الأمر بفعل كلي كقوله: بِعْ هذا العبدَ، أمرٌ بما هو الجزئي له، وهو البيع بالغبن الفاحش وغيره، إذِ الأمر بما يقتضي القدرة على أَحدهما معيناً، والمطلق وهو: الكليُّ بالنسبة إلى كل واحد من المعينين على السواء، فيكون ذلك أمراً بالكل، وقيل: لا يكون أمراً بما هو الجزئي له، لأنّه ليس هو، ولا هو من لوازمه فلم يدل اللفظ عليه بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالالتزام.

قلنا: فينبغي ان لا يملك البيع بثمن المثل وهو مالك له إجماعاً.
قالوا: العرف يشهد بالرضا بثمن المثل.
قلنا: البيع بالغبن متعارف أيضاً عند شدة الحاجة إلى الثمن أو التبرم من العين.

هذا الذي ذكرنا فيما تقدم هو تقسيم في صفة حكم الأمر، إذْ حكم الأمر الوجوب، وبالأمر يجب الأداء، والقضاء يجب بما يجب به الأداء، فكان الأداء والقضاء

في ضمنه، أم لا؟ فقال الشافعي رحمه الله: تبقى صفة الجواز آستدلالاً بصوم عاشوراء؛ فإنه قد كان فرضاً، ثم نسخت فرضيته، وبقي آستحبابه الآن. وعندنا: لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب، كما أنّ قطع الأعضاء الخاطئة كان واجباً على بني إسرائيل، وقد نسخ منا فرضيته وجوازه، وهكذا القياس. وأما صوم عاشوراء فإنّما يثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للأداء. قيل: وفائدة الخلاف بيننا وبينه تظهر في قوله عليه السلام: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير» فإنّه

صفة حكم الأمر وصفة المأمور به في نفسه، وهو ما مرّ في هذا الفصل: أنّ المأمورَ به نوعان:

حسنٌ لعينه: وهو أنواع.

وحسن لغيره: وهو أنواع. وما يتصل به من مسائل المأمور به.

وهذا الفصل لبيان ما يكون صفة قائمة بغير المأمور به وهو الوقت، إذِ الوقت غير المأمور به، فلا بد من ترتيبه على الدرجة الأولى، أي: فلا بد أن يكون هذا الفصل مرتباً على الأول لأنه راجع إلى نفس المأمور به، وهذا لا.

فصل

في تقسيم المأمور به في حكم الوقت.

(**الأمر نوعان: مطلق عن الوقت**) أي: لم يذكر له وقت، (كالأمر بالزكاة، وصدقة الفطر)، والعشر، والنذر بالصدقة المطلقة، كقوله: لله عليَّ أنْ أتصدق بدرهم، ولم يعين وقتاً.

(وهو على التراخي) في الصحيح من مذهب علمائنا، وتفسيره: أنّه يجب مطلقاً عن الوقت، وكان خيار التعيين إليه، ولو مات قبل الأداء يأثم بتركه.

يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث، وقد نسخ وجوب تقديمها بالإجماع، ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا أصلاً.

ثم لمّا فرغ المصنف عن مباحث حسن المأمور به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه إلى المطلق والمؤقت، فقال: (والأمر نوعان: مطلق عن الوقت) أي أحدهما: أمر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته؛ (كالزكاة، وصدقة الفطر) فإنّهما بعد وجود السبب أي: ملك المال والرأس والشرط أي: حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته، بل كلما أدّى يكون أداء لا قضاء، وإن

(وروى الكرخي عن أصحابنا أنّه على الفور)، وهو قول عامة أهل الحديث وبعض المعتزلة. وذكر أبو سهل الزجاجي: أنه عند أبي يوسف على الفور، وعند محمد والشافعي على التراخي. وروى عن أبي حنيفة رحمه الله مثل قول أبي يوسف، وذكر محمد بن شجاع، عن أصحابنا: أنّه يجب في أوّل الوقت وجوباً موسعاً، وهو قول بعض أصحاب الحديث.

وتفسير الوجوب الموسع: أنه يجب في أول أوقات الإمكان، ومتى أدّى يقع واجباً ولا يأثم بالتأخير إلى آخر العمر، وقال الشيخ أبو منصور: لا نعتقد فيه أنه على الفور، أو على التراخي، إلا بدليل زائد وراء الصيغة، ولكن يجب عليه تحصيل الفعل في أول أوقات الإمكان من حيث الظاهر لا بطريق القطع، مع الاعتقاد مبهماً.

وقالت الواقفية: يتوقف في وجوب العمل والاعتقاد في حق الفور والتراخي.

(لنا: أنّه يعود على موضوعه بالنقض حينئذ)، لأنّ قوله: آفعل كذا الساعة يقتضي الفور وهو مقيد، ولو اقتضى الفور قوله: آفعل وهو مطلق، لصارحكم المطلق ما هو حكم المقيد.

لهم: أنّ الأمر يقتضي إمكان الأداء، ولا إمكان إلا بوقت، وأول أوقات

كان المستحب التعجيل (وهو على التراخي خلافاً للكرخي) أي: هذا الأمر المطلق محمول عندنا على التراخي، يعني: لا يجب الفور في أدائه، بل يسع تأخيره. وعند الكرخي رحمه الله لا بدّ فيه من الفور آحتياطاً لأمر العبادة بمعنى أنه يأثم بالتأخير، لا بمعنى أنّه يصير قاضياً. وعندنا لا يأثم إلاّ في آخر العمر، أو حين إدراك علامات الموت ولم يؤد فيه. ودليلنا هو ما أشار إليه بقوله: (لئلا يعود على موضوعه بالنقض) يعني: موضوع الأمر المطلق كان هو التيسير والتسهيل،

إمكان الأداء مرادٌ اتفاقاً، حتى لو أدّى فيه كان ممتثلاً فلم يبق ما بعده مراداً، لأنّ ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم له.

قلنا: أول الأوقات ليس بمتعين إذ لو أداه في أي جزء عينه كان مؤدياً، ولو تعين لما كان مؤدياً.

(س) ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ يقتضي الوجوب على الفور، حتى عوتب على ترك المبادرة.

(ج) لعله كان مقروناً بما يدل على الفور.

(ومقيد بالوقت)، أي: خص جوازه بوقت عين تفوت العبادة بفوته، (وهو إما أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدى، وشرطاً للأداء، وسبباً للوجوب، كوقت الصلاة)، ألا يرى أنه يؤدى فيه ويفضل عن الأداء فكان ظرفاً للأداء لا معياراً والأداء يفوت بفوته مع تحقق السبب فكان شرطاً ويختلف الأداء باختلاف صفة الوقت ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً إذا المسبب يختلف باختلاف

فلو كان محمولاً على الفور لعاد على موضوعه بالنقض، ويكون مناقضاً للموضوع، (ومقيد به) أي: الثاني أمر مقيد بالوقت (وهو) أربعة أنواع؛ لأنه (إمّا أنْ يكونَ الوقت ظرفاً للمؤدى، وشرطاً للأداء، وسبباً للوجوب) فهو النوع الأول، والمراد بالظرف: أنْ لا يكون معياراً له بل يفضل عنه، والمراد بالشرط: أنْ لا يصح المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته، والمراد بالسبب أن لهذا الوقت تأثيراً في وجوب المأمور به وإن كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى، ولكن يضاف الوجوب في الظاهر إلى الوقت؛ لأنّ في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى إلى جانب العبد، وهو يقتضي الشكر في كل ساعة، وإنّما خص هذه الأوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدّد النعم فيها، ولئلا يفضي إلى الحرج في تحصيل المعاش إنِ استغرق الوقت العبادة (كوقت الصلاة) فإنّ الوقت فيها يفضل عن الأداء إذا أدّي على حسب السنة من غير إفراط، فيكون ظرفاً، ولا يصح الأداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطاً، ويختلف الأداء

السبب كما عرف في البيع الصحيح والفاسد، وكذا الألم يختلف بآختلاف الضرب خفة وشدة وهنا كمل المؤدى بكمال الوقت وانتقص بنقصانه كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار.

(س) فسادُ التعجيل قبله لا يدل على السببية، كتعجيل التكفير قبل الجرح، وتعجيل الزكاة قبل ملك النصاب يدل على الشرطية كتقديم الصلاة على الطهارة.

(ج) لو كان الوقت شرطاً للوجوب لصح التعجيل كما في صدقة الفطر، وتقديم الزكاة على الحول.

(وهو إما ما أن يضاف إلى الجزء الأول، أو إلى ما يلي آبتداء الشروع أو

بآختلاف صفة الوقت صحة وكراهة، فيكون سبباً للوجوب، وتقديم الشروط على الرط جائزاً إذا كان الشرط شرطاً للوجوب كما في حولان الحول للزكاة، وأمّا إذا كان الشرط شرطاً للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلاة، وتقديم المسبب على السبب لا يجوز أصلاً، وههنا لمّا آجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم أنْ لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان: نفس الوجوب، ووجوب الأداء، فنفس الوجوب سببه الحقيقي: هو الإيجاب القديم، وسببه الظاهري: وهو الوقت أقيم مقامه، ووجوب الأداء سببه الحقيقي: تعلق الطلب بالفعل، وسببه الظاهري: وهو الأمر أقيم مقامه، ثم الظرفية والسببية لا يجتمعان بحسب الظاهر لأنّه إنْ أدّي في الوقت لا يكون سبباً، لأنّ السبب يجب أنْ يقدم على المسبب، وإن لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفاً إذِ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده، فلهذا قالوا: إنّ الظرف هو جميع الوقت، والشرط هو مطلق الوقت، والسبب هو الجزء الأول المتصل بالأداء قبل الشروع في الأداء. والكل في القضاء وهو أربعة أنواع، وقد فصله المصنف بقوله: (وهو إما أنْ يضاف إلى الجزء الأوّل

إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت، أو إلى جملة الـوقت، فلهذا لا يتـأدى عصر أمسه في الوقت الناقص، بخلاف عصر يومه).

أو إلى ما يلي آبتداء الشروع أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت، أو إلى جملة الـوقت) يعني: أنّ الأصل أنّ كـل مسبب متصل بسببـه، فإنّ أُديت الصـلاة في أول الـوقت يكون الجـزء السابق عـلى التحريمـة وهو الجـزء الذي لا يتجـزأ سبباً لوجوب الصلاة، فإن لم يؤد في أول الوقت تنتقل السببية إلى الأجزاء التي بعـده، فيضاف الوجوب إلى كل ما يلي آبتـداء الشروع من الأجـزاء الصحيحة، فـإن لم يؤدَ في الأجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فحينئـذ يضاف الـوجوب إلى الجـزء النـاقص عند ضيق الـوقت، وهـذا لا يتصـوّر إلّا في العصر، فـإنّ في غيـره من الصـلاة كل الأجـزاء صحيحة، وهـذا الجزء النـاقص مقدار مـا يسع التحـريمـة عندنا، ومقدار ما يؤدّى فيه أربع ركعات عند زفر رحمه الله، فـلا تنتقل السببيـة عنده إلى ما بعده؛ لأنّه خلاف الأمر والشرع، فإن كان هذا الجـزء الأخير كـاملاً كما في صلاة الفجر وجبت كاملة، فإنِ آعترض الفسـاد بالـطلوع بطلت الصـلاة ويحكم بالاستئناف، وإن كان هذا الجزءناقصاً كما في صلاة العصر وجبت ناقصـة فإنِ آعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلاة لأنّه أدّاها كما وجبت، وكان قوله: إلى مـا يلي آبتـداء الشروع شـاملاً للجـزء الأوّل، وللجزء النـاقص؛ لأنّ الجـزء الأوّل والجزء الناقص إنّما يصير سببـاً لوجـوب الصلاة إذا شـرع فيه، وأمـا إذا لم يشرع فيه لم يصر سبباً فينبغي أنْ يقتصر عليه، إلّا أن الجزء الأوّل لاهتمام شأنه عنـد الجمهور صـرح به، حتى ذهب كـل الأئمة سـوى أبي حنيفـة رحمـه الله إلى آستحباب الأداء فيه، وكذا الجزء الناقص لأجل خلافية زفر رحمه الله فيـه صرح بذكره، وهذا كله إذا أدى الصلاة في الوقت، وأما إذا فـاتت الصلاة عن الـوقت فحينئذ يضاف الوجوب إلى جملة الوقت؛ لأنّه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سبباً وهو كونه ظرفاً للصلاة لأنّه لم يبق الوقت، فلما كان كل الوقت سبباً للقضاء وهو كامل فحينئذ تجب الصلاة كاملة فلا يتأدى إلّا في الوقت الكامل وإليه أشار بقوله: (فلهذا لا يتأدى عصر أمسـه في الوقت النـاقص، بخلاف عصر يـومه)،

اعلم أنّ الوقت لما جعل سبباً للوجوب، وظرفاً للمؤدى، وشرطاً للأداء، لا يمكن أن يجعل كل الوقت سبباً، لأنّا لو آعتبرنا جانب السببية يتأخر الأداء عن وقته، وتلغو الظرفية، فشهود كل الوقت لا يكون إلّا بعد مضي الوقت، ولو اعتبرنا جانب الظرفية حتى يقع الأداء في الوقت لحصل الأداء قبل السبب ضرورة أنَّ كل الوقت سبب فوجب أن يجعل بعضه سبباً وهو ما يسبق الأداء، حتى يقع الأداء بعد سببه لأنه ليس بين الكل والجزء الذي هو أدنى مقدار معلوم فوجب الاقتصار عليه. والجزء الأول أولى أن يجعل سبباً لعدم ما يزاحمه، ولصحة الأداء بعده، ولو لم يكن سبباً لما صح الأداء، ولما صار الجزء الأول سبباً أفاد نفس الوجوب، وأفاد صحة الأداء، ولكنّه لا يوجب الأداء، لأن وجوب الأداء بالخطاب، كما أنّ وجود الأداء بالاستطاعة، وهذا لان الوجوبَ جبر من الله تعالى بلا آختيار من العبد وليس من ضرورة الوجوب تعجيلُ وجوب الأداء، إذ وجوب الأداء منفصل عن نفس الوجوب، ألا يرى أن الثمن والمهر يجبان بالعقد، ووجوب الأداء يتأخر إلى المطالبة، فهنا وجوب الأداء متراخٍ إلى الطلب وَهو الخطاب، ونفس الوجوب بالإيجاب لصحة سببه لا بالخطاب، ولما ثبت الوجوب جبراً بلا آختيار من العبد كانت الاستطاعة مقارنة للفعل، إذِ القدرة إنما احتيج إليها لتحصيل الفعل آختياراً، فشرطت عند الفعل لا عند وجوبِ الأداء ولا عند نفس الوجوب، لأنّ الكل ثبت جبراً بلا آختيار من العبد، وهو كثوب هبت به الريح في دار إنسان لا يجب عليه تسليمه إلا بطلبه لأنّ حصوله في حجره كان بغير صنعه فكذا هنا الوجوب سببه كان جبراً لا صنع للعبد فيه، وإنما يلزمه الأداء عند الطلب ولم يوجد الطلب وقد خيره من له الحق في الأداء ما لم يتضيق الوقت، والتخيير ينافي المطالبة، فإذا ضاق الوقت فات التخيير فتتوجه عليه المطالبة فيجب تعجيل الأداء، ولهذا لو مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه وهو كالنائم والمغمى عليه في جميع الوقت يثبت حكم الوجوب في حقهما، وتراخي وجوب الأداء والخطاب، وكذا عن الجزء الأوّل وتبين أنّ الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوباً موسعاً، خلافاً لما يقوله بعض الشافعية: أنّ الوجوب يختص بأول الوقت فلو أخر كان قضاء وهو خلاف الإجماع.

والعراقيون من مشايخنا: أن الوجوب لا يثبت في أول الوقت، وإنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت.

ثم اختلف هؤلاء في المؤدّى في أول الوقت. فقيل: هو نفل يمنع لزوم الفرض إياه إذا بقي إلى آخر الوقت بصفة المكلفين، وقيل المؤدى في أول الوقت موقوف، فإن بقي إلى آخر الوقت بصفة المكلفين كان ذلك فرضاً، وإلاّ يكون نفلاً، وإن الخطاب بالأداء لا يتعجل خلافاً للشافعي، وما ذكر في المحصول أنّ المأمور إنما يصير مأموراً حال زمان الفعل وقبل ذلك فلا أمر عند أصحابنا.

وقالت المعتزلة: إنما يكون مأموراً قبل الفعل مشكل لأنّه يقتضي أنْ لا يكون تارك الصلاة تاركاً للأمر وعاصياً لتعلق الأمر بالفعل، والتأويل بإمكان الفعل مردود لأنّه حينئذ يرتفع الخلاف. ثم إذا انقضى الجزء الأول فلم يؤد انتقلت السببية إلى الجزء الثاني، ثم إلى الثالث، ثم وثم.. وهذا لأن الجزء الذي يتصل به الأداء أولى بالسببية من غيره لأنّه أقرب إلى المقصود، ولأنّ الأصل أن يتصل المسبب بالسبب، والمسبب وإن كان نفس الوجوب لكنه مفضٍ إلى الوجود فيكون الوجود مضافاً إليه فلا بدّ من انتقال السببية حتى يمكننا جعل الجزء المتصل بالأداء سبباً، ولهذا تجب الصلاة على من صار أهلاً بعد الجزء الأول ولو تعينت السببية في الجزء الأول ولم تنتقل منه لما وجبت، كما لو صار أهلاً بعد ذهاب الوقت، ولم يجز تقرير السببية على ما يسبق قبيل الأداء لأنّه يؤدي إلى

يعني: فلأجل أنّ سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص إذا لم يؤده في الأجزاء الصحيحة، وسبب وجوب عصر الأمس هو كل الوقت الفائت الكامل قلت: لا يتأدى عصر الأمس في الوقت الناقص؛ لأنّه لما فاتت الصلاة عن الوقت كان كل الوقت سبباً وهو كامل بآعتبار أكثر أجزائه، وإن كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه إلاّ في الوقت الكامل ويتأدى عصر يومه في الوقت الناقص؛ لأنّه لم يؤده في الوقت الأول واتصل شروعه في الجزء الناقص،

التخطي عن القليل وهو الجزء إلى الكثير وهي الأجزاء التي تسبق قبيل الأداء بلا دليل. وهذا لأنّ الدليل دل على تقدم السبب على المسبب، وذا يحصل بجعل الجزء المتصل بالأداء سبباً فلا يحتاج إلى جعل غيره معه سبباً مع أنّها صارت معدومة، ولأنّه لا يضبط، فإنه اليوم يصلي الظهر بعد جزأين وغداً بعد ثلاثة أجزاء إلى غير ذلك، فلو جعل السبب ما يسبق قبيل الأداء يختلف السبب، وهو فاسد، ثم قال زفر: إذا تضيق الوقت على الوجه لا يفضل عن الأداء يتعين السببية في ذلك الجزء فلا يتغير بما يعرض بعده من مرض أو سفر.

وقلنا: ما بعده من أجزاء الوقت صالح لانتقال السببية إليه فيحصل الانتقال إلى آخر جزء من أجزاء الوقت فيتعين السببية فيه ضرورة إذ لم يبق بعده ما يحتمل أن تنتقل السببية إليه فيعتبر حاله عند ذلك الجزء، حتى إذا كانت حائضاً لا يلزمها القضاء، وإذا طهرت من الحيض عند ذلك الجزء وأيامها عشرة يلزمها الصلاة، وإذا أسلم الكافر، أو أدرك الصبيُّ عند ذلك الجزء يلزمه الصلاة، وإذا كان مسافراً عند ذلك الجزء يلزمه صلاة السفر، وتعتبر صفة ذلك الجزء، فإن كان ذلك صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً، فإذا آعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض، لأنّ الجزء الذي يتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح كامل فيثبت به الوجوب بوصف الكمال فلا يتأدى مع النقصان، وإن كان ذلك الجزء ناقصاً كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار، فإذا غربت الشمس وهو فيها لم يفسد لثبوت الوجوب مع النقصان بسبب النهي وقد أدي بتلك الصفة.

(س) إذا آبتدأ العصر في أول الوقت ثم مده إلى أن غربت الشمسُ قبل فراغه منها لا يفسد، وقد كان الوجوب مضافاً إلى سبب صحيح وهو أول وقت العصر.

كان هو سبباً لوجوبه، فيؤدى ناقصاً كما وجب، ولا يقال: إنّ من شرع فيصلاة العصر أول الوقت، ثم مدّها بالتعديل والتطويل إلى أنْ غربت الشمس، فإنّ

(ج) الشرع جعل له ولاية شغل كل الوقت بالأداء وهـو العزيمـة في الباب لأنّ العباد خلقوا لعِبـادته بـالنص، ولأنّه مـالكه وخـالقه وعـلى العبد أن يشتغـل بخدمة مالكه وخالقه في جميع الأوقات، إلاّ أنّ الله تعالى مَنّ علينا بأن جعل لنـا ولاية صرف بعض الأوقات إلى حوائجنا رخصة وترفهاً، فإذا شغُل الـوقت بالأداء فقد أتى بما هو العزيمة فجاز إذا لاحتراز عن اتصال هذا الفساد مع الإقبال عـلى العزيمة متعذر، فجعل هذا الفساد عفواً ضرورة أخـذه بالعـزيمة وثبـوته ضمنـاً لا قصداً.

وعن محمد فيمن قام إلى الخامسة في العصر يستحب لـه الإتمام وإن كـره التطوع بعد العصر لثبوته من غـير قصد، فجعـل عفواً، فصـار بمنزلـة المؤدي في الوقت الصحيح، بخلاف حالة الابتداء لأنّه بقصده ثبت الفساد إذ الاحتراز عنه ممكن بـأن يختـار وقتـاً لا فسـاد فيـه، وأَمّـا إذا خـلا الـوقت، عن الأداء أصـلاً فالوجوب يضاف إلى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء وهو ما بينا، فنقل الحكم إلى ما هو الأصل، وهو أن يكون كل الوقت سبباً، ويضاف الوجوب إلى كل الوقت لأنّ السببية عرفت بالإضافة وهي تضاف إلى كـل الوقت فوجبت بصفة الكمال، لأنّ الكل غير ناقص وإن كان فيه جزء ناقص فلا يتأدى بالناقص في اليوم الثاني في وقت الغروب، وهذا لأنّ الناقص وهو موجود بـأصله دونَ وصفه لا يعارض الكـامل، وهـو موجـود بأصله ووصفـه إذِ الموجـود أصلاً ووصفاً راجح على الموجود أصلاً لا وصفاً، ولأنّا إن نظرنا إلى الأجزاء الصحيحة لا يجوز القضاء في الأوقـات المكروهـة، وإن نظرنـا إلى الجزء النـاقص يجوز فـلا يجوز بالشـك، ولا يلزم الكافـر إذا أسلم بعدمـا آحمرت الشمس ولم يصـلِّ. ثم أداها في اليوم الثاني بعدمـا آحمرت الشمس، فـإنّه لا يجـوز لأن هذا لا يـروى، ومن حكمـه أنه لا يمنـع صحة أداء صـلاة أخرى فيـه لأن الوقت ظـرف لـلأداء

هذه الصلاة قد تمت ناقصة، وكان شروعها في الوقت الكامـل، لأنّا نقـول: إنّما يلزم هذا ضرورة آبتنائه على العزيمة، فإنّ العزيمة في كـل صلاة أنْ تؤدى في تمـام الوقت، فالاحتراز عن الكراهة مع الإقبال على العزيمة مما لا يجتمع قط، فجعـل

والواجب أركان معلومة في ذمة عليه وبقيت منافعه على حقه فلم ينتف غيرها من الصلوات.

(ومن حكمه: آشتراط نية التعيين).

أمّا أصل النية فشرط ليصير مَالُهُ مصروفاً إلى ما عليه، وأمّا التعيين فشرطٌ، لأن المشروع لمّا تعدد لم يتعين فرض الوقت بمطلق الاسم إلّا بتعيين الوصف. (ولا يسقط) التعيين (بضيق الوقت)، لأن التوسعة أفادت شرطاً زائداً وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض، أي: بالنوم، والإغماء في أول الوقت، ولا بتقصير العباد. (ولا يتعين بالتعيين إلّا بالأداء كالحانث)، أي: وقت الأداء لما لم يكن متعيناً شرعاً والاختيار فيه إلى العبد لم يقبل التعيّن بتعيينه قصداً ونصاً، حتى لو قال: عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالأداء لم يتعين، ويجوز الأداء بعده، وإنّما يتعين ضرورة الأداء لأنّ تعيين الشرط أو السبب ضربُ تصرف فيه من حيث إنّ الشارع لم يجعل المعين سبباً بل خيره، وليس للعبد ولاية وضع الأسباب والشروط فصار إثبات ولاية التعيين قصداً مفضياً إلى الشركة في وضع المشروعات، وإنّما إلى العبد أن يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به

هذا القدر من الكراهة عفواً (ومن حكمه: آشتراط نية التعيين) أي: من حكم هذا القسم الذي هو ظرف آشتراط نية التعيين بأنْ يقول: نويت أنْ أصلي ظهر اليوم، ولا يصح بمطلق النية؛ لأنّه لمّا كان الوقت ظرفاً صالحاً للوقتيّ وغيره من النوافل والقضاء، يجب أنْ يعين النية (ولا يسقط لضيق الوقت) أي: إذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره إلى آخر الوقت، أو بسبب نومه، أو نسيانه، لا يسقط التعيين عن ذمته: لأنّه إنّما جاء الضيق بسبب العارض وفي الأصل كان سعة، (ولا يتعين بالتعيين إلّابالأداء) أي: إنْ عين أحد أول الوقت، أو أوسطه، أو آخره، لا يتعين بتعيينه اللساني أو القصدي إلّا إذا أدى، ففي أيّ وقت أدى يكون ذلك الوقت متعيناً، وإنْ لم يؤد فيها عينه بل في جزء آخر، لا يسمى قضاء (كالحانث) في اليمين فإنّه يتخير في كفارتها بين ثلاثة أشياء؛ إطعام

المشروع حكماً، أي: ينظر إلى رفقه، فإن كان في أول الوقت بأن كان له شغل في آخر الوقت يصلي في أول الوقت ويتعين للسببية أول الوقت حكماً ضمناً لفعله وطلب رفقه وعلى هذا في آخر الوقت، ونظيره الحانث، فإنّه يخير بين الإطعام، والكسوة، والتحرير، ولو قال: عينت الطعام للتكفير به لا يتعين ما لم يكفر به، ومِن حكمه: أن التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شروط الأداء. (أو يكون معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان)، وهذا لأنّ المعنيّ بالمعيار الوقت المثبت لقدر الفعل، كالكيل في المكيلاتِ، والصوم هو الإمساك الممتد، وذلك مقدّرٌ باليوم شرعاً حتى يزيد بزيادته وينتقص بنقصاً ولا يفضل عنه، فكان معياراً له وهو سبب له لأنّه أضيف إليه وهي تدل على السببية وذلك شهود جزء من الشهر (فيصير غيره منفياً ولا يشترط نية التعيين، فيصاب بمطلق الاسم ومع

عشرة مساكين ، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، فإنْ عين واحداً منها باللسان، أو بالقلب، لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فإذا أدى صار متعيناً، وإن أدى غير ما عينه أو لا يكون مؤدياً. (أو يكون معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان) عطف على قوله: إمّا أنْ يكون ظرفاً وهو النوع الثاني من الأنواع الأربعة للمؤقت، ولا فرق بينه وبين القسم الأول إلّا بكون الأوّل ظرفاً وهذا معياراً، والمعيار هو الذي آستوعب المؤقت ولا يفضل عنه، فيطول بطوله ويقصر بقصره، فإنّ الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره، فيكون معياراً وهو سبب لوجوبه أيضاً. وقد اختلف فيه فقيل: الشهر كله سبب للصوم، وقيل: الأيام فقط دون الليالي، ثم قيل: الجزء الأول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر، وقيل أول كل يوم سبب لصومه على حدة. وقد ذكرنا كله في التفسير الأحمدي، ولم يذكر ههنا كونه شرطاً للأداء مع أنّه شرط للأداء أيضاً اكتفاء بالقرائن.

ثم فرع على كونه معياراً فقال: (فيصير غيره منفياً) أي: لما كان شهر رمضان معياراً للصوم يصير غير الفرض منفياً في رمضان كما قال عليه السلام: «إذا آنسلخ شعبان فلا صوم إلّا عن رمضان»، (ولا تشترط نية التعيين) بأنْ يقول: بصوم غد نويت بفرض رمضان؛ لأنّ هذا التعيين إنّما شرع في الصلاة؛

الخطأ في الوصف إلا في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة رحمه الله، بخلاف المريض، وفي النفل عنه روايتان) وهذا لأنّ الشارع لما أوجب صوماً

لكون وقتها ظرفاً صالحاً لغيرها أيضاً وهو منتف ههنا. وقال الشافعي رحمه الله: لا بدّ من تعيين النية قياساً على الصلاة. وقال زفر رحمه الله: لا حاجة إلى أصل النية أيضاً؛ لأنّه متعين بتعيين الله تعالى، وخير الأمور أوسطها وهو فيما قلنا. (فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف) تفريع على ما سبق أي: فيصاب صوم رمضان بمطلق آسم بأن يقول: نويت الصوم، ومع الخطأ في الوصف أيضاً بأن ينوي النفل، أو واجباً آخر، فلا يكون إلاّ عن رمضان، والمراد بهذا الخطأ ضد الصواب لا ضد العمد، فإنّ العامد والمخطىء سواء في هذا الحكم (إلاّ في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة رحمه الله) آستثناء من مقدّر أي: يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد إلاّ في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجباً آخر من القضاء والكفارة فإنّه يقع عما نوى لا عن رمضان عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأنّ وجوب الأداء لما سقط في حقه يتخير بعد ذلك بين الأكل وبين واجب آخر. وعندهما: لا يصح؛ لأنّ شهودالشهر موجود في حقه كالمقيم، وإنّما رخص له بالإفطار ليسر، فإذا لم يترخص عاد حكمه إلى الأصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر متلبس، (بخلاف المريض) فإنّه إنْ نوى نفلاً أو واجباً آخر لم يقع عما نوى لأنّ رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري، فإذا صام وتحمل المحنة على نفسه على أنّه لم يكن عاجزاً فيقع عن رمضان، وهذا هو المختار. وقيل: رخصته أيضاً متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر. وقيل في التطبيق بينهما: إنّ المريض الذي يضرّ به الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين، فرخصته متعلقة بخوف آزدياد المرض والعجز التقديري، والمريض الذي لا يضر به الصوم كمرض آمتلاء البطن، فرخصته متعلقة بحقيقة العجز، فإذا صام هذا المريض ظهر أنّه لم يكن له عجز حقيقي، فلا يقع عما نوى بل عن رمضان. (وفي النفل عنه روايتان) متعلق بقوله: ينوي واجباً آخر أي: في صوم النفل للمسافر عن أبي حنيفة رحمه الله

معيناً في وقت معين مع أنه لا يسع فيه إلّا صومٌ واحدٌ آنتفى غيره كالمكيل والموزون في معياره يؤيده قوله عليه السلام: «إذا آنسلخ شعبانُ، فلا صومَ إلّا عن رمضان» فآنتفى غيره لكونه غير مشروعٍ.

ثم قال أبو يوسف ومحمد: لمّا لم يبقَ غيره مشروعاً لم يجز أداءُ واجب آخر فيه من المسافر لأنّ وجوب الصوم ثبتَ بشهود الشَّهْرِ في حق الكلِّ، ولهذا صح الأداء مِنَ المسافِرِ إلّا أنَّ الشرع مكّنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه، وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعاً، فعدمَ صومه عن واجب آخر لعدمه ووقع صومه عن رمضان ويلغو نيته لتطوع، أو لواجب آخر، وكذا إذا أطلق النية أو كان مريضاً في هذا كله.

وقال أبو حنيفةَ رحمه الله: الوجوب واقع على المسافر لكمال سببه، ولهذا صح أداؤه بلا توقف كما لو صلى في أول الوقت إلّا أنه رخص له التأخير تخفيفاً، وهو ما ترك الترخص لصرف الإمساك إلى قضاء ما عليه من الدين فذاك أهم وألزم، فالقضاء لازم عليه وإن لم يقم، وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يقم، حتى لو مات لم يؤاخذ به ويؤاخذنا بالآخر، ومتى كان بالفطر مترخصاً لأنّ فيه رفقاً ببدنه، فلأَنْ يكون مترخصاً هنا وفيه نظر منه لدينه أولى، فصار كون صوم غير رمضان ناسخاً لغيره من الصيامات متعلقاً بأعراضه عن الرخصة، وتمسكه بالعزيمة، فإذا لم يعرض عن الترخص ولم يتمسك بالعزيمة بقي غيره مشروعاً فصح أداؤه، ولأنّ الأداء غير مطلوب منه فهو مخير بين الأداء والتأخير إلى عدة من أيام أُخرَ، فصار هذا الوقت في حقه كشعبان من حيث إنّه لا يخاطب بالأداء قبل سائر الصيام، وعلى الطريق الأوّل لو نوى النفل يكون صائماً عن الفرض لأنّه ما ترخص بالصرف إلى الأهمِّ، وعلى الطريق الثاني يكون صائماً عن النفل، وفيه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله.

وأما إذا أطلق النية فالصحيح أنّه يقع عن رمضان لأنّ الترخص وترك العزيمة لم يتحقق لهذه النية إلّا أنّ صرفه إلى رمضان أحق من صرفه إلى النفل لأنه

أهم، ولأنّه عزيمةٌ، وأمّا المريض: فالصحيح أنّ صومه يقع عن رمضانَ وإن نوى واجباً آخر أو نوى النفل، لأنّ الرخصة في حق المريض إنّما تثبت إذا تحقق عجزه عن أداء الصوم، فإذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فآلتحق بالصحيح، وإذا صام الصحيح كان عن رمضان بأي طريق كان، كذا هنا، وأما الرخصة في حق المسافر لعجز مقدر بآعتبار سبب ظاهر قام مقام العدد الباطن وهو المشقة، فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة فبقي له حق الترخص فيتعدى إلى حاجته الدينية بطريق الدلالة، لأنّ الترخص لما ثبت لحاجته الدنيوية وهو تبع لأنه يرتفق به في حياته الفانية، لأن تثبت لحاجته الدينية، وهي أصل لأنه يرتفق به في حياته الباقية أولى.

قال زفر: لما تعين صوم الفرض مشروعاً في هذا الزمان صار ما يتصوّر فيه من الإمساك مستحق الصرف إليه فلا تتوقف صحته على عزيمته بل على أيّ وجه أتى به يكون من المستحق كمن عليه الزكاة لما آستحق عليه جزء من النصاب، فإذا وهب النصاب للفقير بعد الحول كان مؤدياً للزكاة وإن لم ينوِ، وكمن استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً بعينه بيده فخاطه على قصد لإعانة يكون من الوجه المستحق وهو الإجارة لأنّه لا يتصور فيه إلّا خياطة واحدة، فإذا صارت واجبة بالإجارة لم يبق غيرها فيه. وقلنا: ليس التعيين بآستحقاق منافع العبد، لأنّ الواجب عليه فعلٌ هو قربة وذلك لا يصلح قربة فهي فعل يفعله العبد عن

روايتان؛ في رواية الحسن: يقع عما نوى، وفي رواية ابن سماعة: عن رمضان. وهذا الاختلاف مبنيٌّ على دليلين لأبي حنيفة رحمه الله نقلاً عنه؛ فالدليل الأول: أنّه لما رخصه الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا. والدليل الثاني: أنّه لمْا رخص له بالفطر ليصرفه إلى منافع بدنه بالاستراحة فلأنْ يصرفه إلى منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة أولى لأنه إن مات في هذا الرمضان لم يعاقب لأجل رمضان، ويعاقب بسبب القضاء والكفارة، والنفل ليس أهم له لا في مصالح دينه ولا في مصالح

اختيار بلا جبر، بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت الإمساك الذي هو قربة إلّا واحداً، وإنّما لا يجوز صوم آخر في هذا الوقت لأنّه غير مشروع، لا بآستحقاق منافعه، إذ لا يلزم من كونه غير مشروع آستحقاق منافعه، فالصوم في الليل غير مشروع ولا آستحقاق ثمة، وإذا بقيت المنافع حقّاً له فلا بدَّ من التعيين ليكون صارفاً ماله إلى ما عليه، ولم يوجد لأنّ عدم العزيمة ليس بشيء بخلاف الزكاة فالمستحق ثمةَ صرف جزء من المال إلى المحتاج وقد وجد، فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازاً، لأنّ المبتغى بها رضا الله تعالى دون العوض.

وقال الشافعي: لمّا بقيت منافعه على حقه لا يتحقق صرف ماله إلى ما عليه ما لم يعينه لأنّ معنى القربة كما هو معتبر في الأصل معتبر في الصفة، فكما شرطت عزيمته في أصل الصوم ليتحقق معنى العبادة يشترط في وصفه ليصير مختاراً في الصفة كما في الأصل، ولو وضعنا عنه تعيين الجهة لصار مجبوراً في الصفة ولخلت العبادة عن إقبال إلى الله تعالى بالإخلاص، والتمييز.

وقلنا: الأمر على ما قلت: أن تعيين المستحق لا بد منه ولكن هذا لتعيين يحصل بنية مطلق الصوم، لأنّه لما آتحد المشروع في الصوم في هذا الوقت تعين في زمانه فأصيب بمطلق الاسم بأن ينوي الصوم مطلقاً، ومع الخطإ في الوصف بأن ينوي القضاء، أو الكفارة، أو النذر، كالتعين في المكان. فالواحد المعين في مكان يصاب بآسم جنسه، ومع الخطإ في الوصف، وكان هذا في الحقيقة قولاً بموجب العلة، وهو آلتزام ما يلزم المعلل بتعليله حيث شرطنا التعيين، غير أنّا جعلنا إطلاقه تعيينا، والمراد بقوله: ولا يشترط فيه التعيين أي: قصداً، أو نصاً.

وقال الشافعي: لما وجب التعيين شرطاً بإجماع بيني وبينكم، وإن خالفنا زفر وجب من أوله، لأنّ أول أجزائه يفتقر إلى النية أيضاً لأنّه قربة كسائره، وآفتقار الصوم إلى النية بآعتبار أنّه قربة فإذا خلا عن النية بطل ذلك فبطل الباقي لأنّه لا يتجزأ، والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى، إذ إخلاص العبد فيما

قد عمل لا يتصور، وإنّما هـو لما لم يعمله بعد، ورجحت المفسـد على المصحـح آحتياطاً في العبادة. وهذا بخلاف ما إذا قدم النية حيث يجـوز مع عـدم النية في أول الصوم لأنّ ما تقدم من النية جعل قائـماً حكماً إلى وقت الأداء فيصـير واقعاً على جملة لإمساك ولم يعترض عليه ما يبطله فيبقى، وأما النية المتأخرة فلا يتصور تقديمها، ألا ترى أنّه لـو نوى بعـد الزوال لا يصـح ولو آحتملت النيـة المتأخـرة التقديم لصح، لأنّه حينئذٍ لا يفترق الحال بين القليل والكثير، ولهذا يصح صوم القضاء بتقديم النية لا بتأخيرها.

ولنا أَنّ انية إنّما شرطت ليصير الإمساك قربة، وهذا الإمساك واحـد حكماً لدخوله تحت خطاب واحـد وإن تعدد حقيقـة غير متجـزىء صحة وفسـاداً، ولم يشترط آقتران النية بأداء جميعـه بالإجمـاع، فإنّـه لو أغمي عليـه بعد الشـروع في الصوم صح صومه ولا آقترانها بحال الشروع بالإجماع أيضاً، فإنّه لـو قدم النيـة تأدى صومه، وإن غفل عنه عند الشروع بالنوم للعجز إذ لا توقف عليه أصـلاً، أو إلاّ بحـرج عظيم، ومـا جعل الله في الـدين من حـرج، وصـار حـال آبتـداء الصوم في أنّه يسقط آعتبار العزيمة فيه نظير حال البقـاءِ في الصلاة، وحـالِ بقاءِ الصـوم في أنه يمكن آعتبـار النيةِ فيـه نظير حـال ابتداء الصـلاة، ثم العجـز عن وصـل النية بـأول الصوم جـوّز تقديم النيـة مـع الفصـل عن ركن العبـادة وهـو الإمساك، وجعلت النية موجودة حكماً، فصار له فضل الاستيعـاب حيث وقعت النية على جملة الإمساك ونقصان من حيث إن النية لم توجد حقيقة عنـد الأداء إذِ الإخلاص إنّما يكون إذا آتصلت النية بـالعمل والعجـز الداعي إلى تـأخير النيـة موجود فيمن يقيم بعـد الصبح، أو يفيق عن إغمـائه، وفي يـوم الشك ضـرورة لازمـة لا يمكن دفعها إلاّ بتـأخير النيـة، لأنّ تقديم النيـة من الليل عن الفـرض حرام، وبنية النفل عنده لا يتأدى وهي لغو فلأَنْ يثبت به تأخير النية مع وصلهـا بركن العبادة أولى، وللتأخير رجحان من حيث إنّ النية موجودة عند الفعل وهـو الأصـل، ونقصان من حيث القصـور عن جملة الإمساكـات لكن بقليـل يحتمـل العفو كما في النجـاسة وغيـره فآستـوى التقديم والتـأخير في طـريق الرخصـة بل

التأخير أرجح لاقتران هذه النية بالعمل وعدم اقتران تلك النية به.

(س) جعلت الدليل المجوّز مرجحاً والرجحان أبداً بغيره.

(ج) الدليل المجوّز هو العجز وهو يشتمل الصورتين، والرجحان بالاقتران هنا وعدمه ثمةَ، على أن المجوّز يصلح مرجحاً إذا قوي في ذاته كالاستحسان يترجح على القياس.

(س) لو ترجح دليل جوازكم لَمَا كان التبييت أفضل.

(ج) الكلام في الجواز، وعدمه، والأفضلية وراء الجواز على أنّها ثبتت بدليل آخر وهو الإجماع، أو الحديث، وهذا الوجه يوجب الكفارة لو أفطر فيه، ورُوي ذلك عنهما. ولما صح اقتصار النية عن بعض الإمساك للضرورة صرنا إلى ماله حكم الكل من وجه فيكون خلفاً عن الكل الذي هو كل من كل وجه وهو أنْ يشترط وجود النية في الأكثر، فالأقل في مقابلة الأكثر كالعدم، ولا ضرورة في ترك الكل التقديري وهو الأكثر فلم نجوّزه بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لرجحانه في الوجود، وهذا الترجيح أولى من الترجيح بصفة العبادة كما قال، لأنّ الترجيح بالذات أقوى من الترجيح بالحال لما يأتي في بابه إن شاء الله تعالى، ولأنّ صيانة الوقت الذي لَا درك له أصلاً لما مر من الأثر واجب، وهذا معنى قول مشايخنا: إنّ أداء العبادة في وقتها مع النقصان أولى، فصار هذا الترجيح معارضاً إذ كل واحد منهما يرجع إلى الحال، وهذا الوجه يوجب أن لا كفارة فيه لأنّه أداء ناقص وفيه شبهة عدم الصوم، وروي ذلك عن أبي حنيفة.
والجواب عن قوله: إن أول أجزائه يفتقر إلى النية فإذا خلا عن النية بطل، والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى، أنّا لم نقل بالإسناد ولا بفساد الجزء الأوّل ليتجه ما ذكرت، بل نقول: إخلاص العبد في أول النهارِ موجود تقديراً حيث أقمنا الأكثر مقام الكل، فلم يفسد الجزء الأول، كما جعلنا النية المتقدمة على القبيح موجودة عنده تقديراً، والإمساك في أول النهار قربة قاصرة إذ لا مشقة فيه لأنّه لا يخالف هوى النفس بخلاف ما بعد الضحوة الكبرى، فصار إثبات العزيمة فيه تقديراً وفاء بحقه وتوفيراً لحظه وعلى هذا الأصل قلنا في الصوم النفل:

إنه مقدّر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافي في أوله بأن كان كافـراً في أول اليوم، أو كانت حائضاً.

ولا يتـأدى بدون النيـة قبل الـزوال لأنّ الصـوم عبـادة قهـر النفس وذا لا يحصل بأصل الإمساك بل بإمساك مقدر شرعاً وهـو اليوم الـذي شرع معيـاراً له فلم يجز شرع العبـادة بالـرأي، والإمساك المنـدوب إليه في يـوم الأضحى إلى أن يفرغ من الصلاة ليس بصوم، وإنما ندب إليه ليكون أول ما يتناوله في هذا اليوم من القربان، فالناس أضيـاف الله تعالى في هـذا اليوم، وكـره للأضيـاف التناول من غـير طعام الضيـافة قبـل طعامهـا، ولهذا ثبت هـذا الحكم في المصـريِّ دون القـرويّ فله، أن يضحي بعـد الصبـح، وليس للمصـريّ أن يضحي إلاّ بعـد الصـلاة، والمنذور في وقت يعينـه من جنس صـوم رمضـان من حيث إنّ الـوقت معيار له وهو متعين فيه فيتأدى بمطلق النية ونية النفل لأنّ المشروع في الوقت قبل نذره النفل وآنقلب مشروع الوقت واجباً بنذره، فلم يبق نفلاً، لأنّ اليوم الـواحد لا يسع فيه إلاّ صوم واحد لأنّه معياره، وقد ثبت له وصف فآنتفى وصف النفلية لما بينهما من المضـادة فصار واحـداً من هذا الـوجـه، أي: من حيث إنّـه لم يبق محتملاً للنفل، فـأمّا من حيث إنّـه يحتمل صـوم القضاء والكفـارة فلا، بخـلاف صوم رمضان فإنه واحد مطلقاً يوقف مـطلق الإمساك فيـه على المنـذور، حتى لو نـوى قبل الـزوال يصح، لكنّـه إذا صام عن قضـاء أو كفّارة وقـع عما نـوى لأن التعيين إنّما حصل من الناذر فلا يعدو الناذر فصح تعيينه فيما يرجع إلى حقـه وهو أن لا يبقى النفل مشروعاً لأنّه حقه، فأمّا فيما يرجع إلى حقِّ صـاحب الشرع وهـو أن لا يبقى الوقت محتملاً لحقـه وهو القضـاء والكفارة فـلا، فآعتبـر هذا الـوقت في آحتمالهما بما لو لم ينذر قبل النذر كان محتملاً للقضاءِ، والكفارة فكذا بعده.

(أو يكون معياراً لا سببـاً كقضاء رمضـان، ويشترط فيـه النية ولا يحتمـل

دنياه. (أو يكون معيـاراً له لا سبباً كقضاء رمضـان) عطف عـلى السابق، وهـو النّوع الثالث من الأنواع الأربعة للمؤقت، فـإنَّ وقت القضاء معيـار بلا شبهـة،

الفوات بخلاف الأولى.).

اعلم أنّ الوقت في صوم القضاء، والكفارة، والنذر المطلق، معيارٌ لأنّ مقداره يعرف به، ولكنه ليس بسبب لوجوبه بخلاف صوم رمضان، فالوقت ثمة معياره وسبب لوجوبه، ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين في يوم واحد، وأداء كفّارتين بالصوم في شهرين، ومن حكمه: أن يشترط فيه النية لأنّه قربة ولا تكفيه النية الموجودة في أكثر الإمساك من هذا الوجه، وإنما يشترط التبييت لأنها

وسبب وجوبه هو شهود الشّهر السّابق لا هذه الأيام، فإنَّ سبب القضاء هو سبب الأداء ولم يعلم حال شرطيّته. والظاهر العدم، فإنه إذا لم يعلم تعيين الوقت فأيّ وقت يكون شرطه. ووقع في بعض النسخ. (والنذر المطلق) فإنّه وقته معيار له وليس سبباً لوجوبه، وإنَّما السبب هو النذر، وأما النذر المعين فقيل: إنَّه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى، وإنَّما يخالفه في بعض أحكامه، وهو اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات. ولذا قَيَّده به. والظاهر أنَّ النذر المعين شريك لرمضان في كون الأيام معياراً له، وسبباً للوجوب بعدما أوجب على نفسه في هذه الأيام، وإنْ قالوا: بأَنَّ النذر سبب للوجوب.

والحاصل أنَّ النذر المعين شريك لرمضان في بعض الأحكام ولقضاء رمضَان في بعض آخر فألحق بأيِّهما شئت. وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان، ولم يذكر قضاء رمضان، والنذرِ المطلق من أقسام الأمر المقيَّد، بل هو مطلق من قبيل الزكاة وصدقة الفطر، ومن أدخلهما في المقيد نظر إلى أنَّهما مقيدان بالأيام دون الليالي وهذا تمحل.

(وتشترط فيه نية التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الأوّلين).

أي يشترط في هذا القسم الثالث من المؤقت نية التعيين بأَنْ يقول نويت للقضاء والنذر، ولا يتأدّى بمطلق النِّية، ولا بنيَّة النَّفل، أَوْ واجب آخر، (كذا يشترط فيه التبييت) أي النيّة من اللَّيلِ، لأنَّ ما سوى رمضان كلّه محل للنفل

غير متعينة فلم يتوقف الإمساك في أول اليوم إلّا لِصوم الوقت وهو النفـل لا على واجب آخـر، أنّه محتمـل الوقت، والتـوقف على المـوضـوعـات الأصليـة لا عن المحتمـل، فلذا شرط التبييت ليقـع الإمسـاك في الأول من العـارض الـذي هـو محتملِ الوقتَ لأنّـه إذا توقف عـلى النفل لا يحتمـل الانتقال إلى غيـره ولا يحتملُ الفواتَ بالتـأخير إذِ الـوقت غير متعـين إلّا أن يموت، بخـلاف الصلاة، وصـوم رمضان، لتوقفهما بالوقت، فالعمر هنا كالوقت ثمةَ.

(أو يكون مشكلاً يشبه المعيار والظرف كالحج).

اعلم أنّ وقت الحـج مشكـل، لأنّـه يشبـه وقت الصـوم من حيث إنـه لا يتصور في سنة واحدة إلّا حجة واحدة، ويشبه وقت الصلاة من حيث إنه عبـادة

فيقع جميع الإمسـاكات عـلى النَّفل مـا لم يعين من اللَّيـل الصوم العـارضي. وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق، بخـلاف النذر المعـين، فإنَّـه يتأدى بمـطلق النية ونية النفل، ولكن لا يتأدى بنية واجب آخر، ولا يشترط فيه التبييت، لأَنّه معين في نفسه، كرمضان لا يقع الإمساك المطلق إلّا عليه ما لم يصرفه إلى واجب آخر، وأيضاً لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات، بل كُلَّما صـام له يكـون مؤدِّياً، لأَنَّ كل العمر محل له عندنا.

وعند الشافعي رحمه الله: إنْ لم يقض رمضان حتَّى جاء رمضان آخـر تجب عليه الفديـة مع القضـاء جبراً لـه على التكـاسل والتهـاون، (بخلاف القسمـين الأولـين) وهما الصـلاة والصوم فـإنَّهما يحتمـلان الفـوات إذا لم يؤدِّهمـا في الـوقت المعهود فيكون قضاء.

(أو يكون مشكلاً يشبه المعيار والظرف كالحج) عطف عـلى ما سبق وهـو النوع الرابـع من أنواع المؤقت. يعني أو يكـون وقت المؤقت مشكلاً، أي مشتبـه

تتأدى بأركان معلومة، ولا يستغرق الأداء جميع الوقت، (ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف خلافاً لمحمد)، فعند أبي يوسف لا يسعه التأخير عن العام الذي لحقه الخطاب فيه بمنزلة وقت الصلاة، فإذا أدرك العام الثاني صار الثاني بمنزلة الأوّل، وعند محمد هذا الوقت غير متعين للأداء، لأنّ وقته العمر فيسعه التأخير بشرط أن لا يفوته عن العمر، وأشهر الحج من هذا العام كيوم أدركه في قضاء رمضان، فالتأخير عنها لا يكون تفويتاً، كتأخير قضاء رمضان، وهذا بناء على أن الحج يجب مضيقاً عند أبي يوسف لا يباح له التأخير عن السنة الأولى، ويأثم بالتأخير إلّا إذا أدى في عمره فيرتفع الإثم حينئذٍ، وعند محمد

الحالِ يشبه المعيار من وجه، الظرف من وجه، ونظيره وقت الحج فإنَّه مشكل بهذا المعنى وذلك من وجهين: الأوَّل: أنَّ وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة، والحج لا يؤدى إلَّا في بعض عشر ذي الحجة فيكون الوقت فاضلاً. فمن هذا الوجه يكون ظرفاً، ومن حيث إنَّه لا يؤدى في هذا الوقت إلَّا حج واحد يكون معياراً، بخلاف الصلاة فإنَّه في وقت واحد يؤدى صلاة مختلفة. والثاني: أنَّ الحج لا يُفرضَ في العمر إلَّا مرة واحدة. فإنْ أدرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعاً يؤديه في أي وقت شاء، وإنْ لم يدرك العَام الثاني يكون الوقت مضيقاً لا بُدَّ له أنْ يؤدى في العام الأول لكنّ أبا يوسف رحمه الله اعتبر جانب التضييق، ومحمداً رحمه الله آعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رحمه الله، (ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف رحمه الله خلافاً لمحمد رحمه الله) أي لا بد عند أبي يوسف رحمه الله أنْ يؤدى الحج في العام الأول احتياطاً احترازاً عن الفوات، فإنَّ الحياة إلى العام الثاني موهوم، والوقت مديد. وعند محمد رحمه الله يترخص له أنْ يؤخر إلى العام الآخر بشَرط أن لا يفوت منه.

وثمرة الإختلاف لا تظهر إلَّا في الإسم، فإذا لم يؤد في العام الأول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند أبي يوسف رحمه الله ثم إذا أداه في العام الثاني يرتفع

يجب موسعاً يباح له التأخير عن السنة الأولى، ولا يأثم بتأخير الأداء إلاّ إذا لم يؤدِ في عمره فحينئذ يأثم، وتفسير الوجوب الموسع: أن يجب في السنة الأولى أن يحج في سنة من سِنيٍّ عمره، كأنّ الله قال: أوجبت عليك الحج، إن شئت أدّ في السنة الأولى، وإن شئت أدّ في السنة الثانية، وإن شئت في الثالثة، وهذا تفسير الوجوبِ الموسع في كل موضع.

وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا: هذا بناء على أن الأمر المطلق عن الوقت كالأمر بالزكاة، وصدقة الفطر، والعشر، والنذر بالصدقة المطلقة، يوجب على الفور عند أبي يوسف، وعند محمد على التراخي، فكذلك الحج. وأما تعيين الوقت فلا.

والذي عليه جمهور مشايخنا: أنّ الأمر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما، وإن مسئلة الحج مسئلة مبتدأة، فمحمد يقول: الحج فرض العمر آتفاقاً، غير أنّه لا يؤدى إلا في وقت خاص، وهذا الوقت متكرر في عمره وإليه تعيينه، كصوم القضاء وقته النهار لا الليل وإليه تعيينه فلا يتعين أشهر الحج من السنة الأولى إلاّ بتعيينه بطريق الأداء، ألا يرى أنّ أشهر الحجِّ في كل عام صالح لأدائه بلا خلاف، حتى لو أداه في السنة الثانية، أو الثالثة كان مؤدياً لا قاضياً، ولو تعين العام الأول لصار بالتأخير مفوتاً، والمأتي بعده قضاء كسائر العبادات إذا فاتت عن أوقاتها، ولهذ بقي النفل مشروعاً، ولو تعين للفرض لم يبق النفل مشروعاً، إذ الوقت لا يسع إلاّ لحجٍ واحد كما في شهر رمضان، فثبت أنه لم يتعين إلاّ بالأداء، ومتى تعين بالأداء بأن شرع في الفرض لم يبق النفل حينئذٍ مشروعاً، وأبو يوسف يقول: أشهر الحج من السنة الأولى بعد الإمكان تعينت للأداء فلا يباح له التأخير عنها، كوقت الظهر للظهر، وهذا لأنّ الخطاب

عنه الإثم وتقبل شهادته، وهكذا في كل عام. وعند محمد رحمه الله لا يأثم إلا عند الموت أو إدراك علاماته. ولا يكون مردود الشهادة ولكنْ كلما أَدَّى يكون

بالأداء لحقه في هذا الوقت وهو فرد لا مزاحم له، إذِ المزاحم إنّما يكون بإدراك العام الثاني، وهو مشكوك فيه، لأنّ الإدراك إنّما يكون بالحياة إليه وهو وقت مديد يستوي فيه الحياةُ والممات، فلم يثبت الإدراك بالشك والاحتمال فتعينت هذه الأشهر للأداء بلا معارض وصار الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة، أي: إدراك العام الثاني يسقط بتعارض الحياة والموت، فصار كما لو سقط حقيقة بأن لم يوجد أصلاً، وحينئذٍ لا يجوز التأخير عن العام الأول، كذا هنا، فصار كوقت الظهر في التقدير فتعين للأداء.

(س) الحياة راجحة لأنّها ثابتة فالظاهر بقاؤها.

(ج) الفوات ثابت فالظاهر بقاؤه، بخلاف صوم القضاء، لأنّ تأخيره عن اليوم الأول لا يفوته والتعارض بين الحياة والموت غير قائم إذِ الحياة إلى اليوم الثاني غالبة والموت في ليلة واحدة بالفجاءة نادر، فبنى الحكم على الظاهر لا على النادر، وإذا كان كذلك استوت الأيام كلها، فكأنه أدرك كلها فخير بينها ولم يتعين أولها، وإنّما بقي النفل مشروعاً مع التعيين لأنّ آعتبار التعين للاحتياط لكي لا يفوت فظهر ذلك في حق المأثم لا في حق عدم شرعية النفل وغيره، ألا ترى أن آخر وقت الظهر تعين لأدائه، ومع هذا لو أدى النفل يجوز ويأثم بتأخير الظهر فكذا هناك إذا اختار النفل فقد اختار جهة التقصير فيأثم، وإنّما صار مؤدياً في العام الثاني لا قاضياً لأنه إذا بقي حياً إلى العام الثاني فقد تحققت المزاحمة وارتفع الشك، فظهر أنّ الأول لم يكن متعيناً، وصار الثاني مقام الأول في التعين، (ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل)، أي: يتأدى الفرض بمطلق نية الحج، لأنّ

أداء عند الفريقين لا قضاء، (ويتأدى بإطلاق النية لا بنية التفل)، هذا من حكم كونه مشكلاً، أي إنْ أدّى الحج بمطلق النية بأنْ يقول: نويت الحج، يقع عن الفرض بخلاف ما إذا قال نويت حج النفل، فإنّه يقع عن النفل.

وقال الشافعي رحمه الله: يقع ههنا عن الفرض أيضاً لأنه سفيه يجب أنْ يحجر عليه ولا يقبل تصرفه.

التعيين ثبت بدلالة الحال، لأنّا لا نجد في العرف من يتكلف لحج بيت الله وعليه الفرض، إلا للفرض فانصرف مطلق تسمية الحج إليه للعرف ولكن لا يتأدى الفرض بنية النفل لأن فرضه لا ينفي حجّاً آخر، كالصلاة، وهذا لأنّ الحج أفعال عرفت بأسمائها كالوقوفِ، والطوافِ والسعي، وصفاتها: كالفرض، والواجب، والسنة، لا بمعيارها، ولهذا يفضل وقت الحج عن أدائه فصار كوقت الظهر فلا يدفع غيره من جنسه، كالنفل ممن عليه الظهر.

وقال الشافعي الحج لا يتأدى إلا بمشقة عظيمة، وقطع مسافة شاسعة، فنيةِ النفل، قبل أداء الفرض يكون سفهاً، والسفيه عندي محجور عليه فيلغو نية النفل بهذا الطريق، ولكن بإلغاء نية النفل لا يفوت أصل نية الحج، كما أن بفوات الصحة لا يفوت أصل الإحرام، وإذا بقي أصل نية الحج يقع عن الفرض، لأنّه كافٍ في وقوعه عن الفرض في الحج كما لو أطلق النية، وهبْ أنّه يبطل أصل النية فالحج قد يتأدى بدون العزيمة فالمغمى عليه يحرم عنه أصحابه فيصير هو محرماً، ومن أحرم عن أبويه صح وإن لم توجد العزيمة منهما، وقلنا في إثبات الحج بالطريق الذي قاله ابتغاء اختياره، والحج عبادة وهي لا تصح بلا آختيار، لكن الاختيار في كل باب ما يليق به، والإحرام عندنا شرط الأداء كالوضوء للصلاة، حتى جوّزنا تقديمه على وقت الحج فصح بفعل غيره بدلالة الأمر بعقد الرفقة، فأمّا الأفعال فلا بد من أن تجري على بدنه، لأنّ أداء العبادة ببدن غيره لا يتحقق، وفي إحرامه عن أبويه يجعل ثوابه لهما، لا أن يجعل الحج لهما، وثوابه حقه فله أن يصرفه إليهما وجوازه عند إطلاق النية لا بآعبار أنّه يسقط

قلنا: هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات. والحاصل: أنَّ الحج لَمّا كان يشبه المعيار والظرف أخذ شبهاً من كل منهما، فمن حيث كونه معياراً أخذ شبهاً من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم، ومن حيث كونه ظرفاً أخذ شبهاً من الصلاة فلا يتأدى بنية النفل كالصلاة، هكذا ينبغي أن يفهم.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن مباحث المطلق والمؤقت شرع في بيان

آشتراط نية التعيين إذِ الوقت لما كان قابلاً للفرض والنفل لا بد من تعيين الفرض ولكن التعيين ثبت بدلالة حال المؤدى لا لمعنى في المؤدى، لأنّ الإنسان في العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل بأداء النفل قبل أداء حجة الإسلام، وبدلالة العرف يحصل التعيين ولكن إذا لم يصرّح بغيرها، فإذا نوى النفل فقد أتى بصريح يخالفه فسقط آعتبار العرف، كمن اشترى بدراهم مطلقة يتعين نقد البلد في العرف بدلالة تعيين من المشتري وهو تيسير إصابته، فإن صرح بآشتراط نقد آخر عند الشراء سقط آعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما صرح به، وهذا بخلاف شهر رمضان لأنه متعين في ذاته لا مزاحم له في وقته لما مر لا لمعنى في المؤدّى.

فصل في المأمور

(والكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان، وبالمشروع من العقوبات، وبالمعاملات، وبالشرائع في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف.

كون الكفار مأمورين بالأمر أولاً فقال: (والكفار مخاطبون بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات) لأنَّ الأمر بالإيمان في الواقع لا يكون إلَّا للكفار. وأما للمؤمنين كما في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمَنوا آمِنوا﴾ فإنَّما يراد به الثبات على الإيمان والاستقامة عليه، أو مواطأة القلب للسان، أو نحو ذلك، وكذا هم أليق بالعقوبات، لأن العقوبات وهي الحدود والقصاص إذا كانت تجري على المسلمين لأجل آنتظام العالم، ومصلحة البقاء، والزجر عن المعاصي، فالكفار أولى بها، سيما عند أبي حنيفة رحمه الله لأنَّ الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة، ومزيلة للمعصية. وأما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي أن نتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا في البيع والشراء، والإجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير، فإنها مباحان لهم لا لنا. وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله: «الخمر لهم كالخل لنا، والخنزير لهم كالشاة لنا، وإنَّما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا». (وبالشرائع في حكم

فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فكذلك عند البعض، والصحيح أنّهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات).

أما بالإيمان فلأنه عليه السلام بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الإيمان قال الله تعالى: ﴿قل يا أيّها الناس إنّي رسول الله إليكم جميعاً﴾ إلى قوله:

المؤاخدة في الآخرة بلا خلاف) يعني أنَّ الكفار مخاطبون بالشرائع، وهي الصيام، والصلاة، والزكاة، والحج، في حق المؤاخدة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله، فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد أصل الإيمان. لقوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر، قالوا لم نك من المصلين، ولم نك نطعم المسكين﴾. أي لم نك من المعتقدين للصلاة المفروضة والزكاة المفروضة هكذا. قالوا وقد فسرته في التفسير الأحمدي بأطنب وجه وأشمله، (فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فكذلك عند البعض)، يعني أنهم مخاطبون بأداء العبادات في الدنيا أيضاً عند البعض من مشايخ العراق وأكثر أصحاب الشافعي رحمه الله. وهذه مغلطة عظيمة للقوم، لأنَّ الشافعي رحمه الله لمَّا لم يقل بصحة أدائها منهم حالة الكفر، ولا بوجوب قضائها بعد الإسلام. فما معنى وجوب الأداء في الدنيا؟ فلذا أوّلوا كلامه بأنَّ معنى الخطاب في حقهم، آمِنوا ثم حلُّوا . فيقدر الإيمان مقتضى تبعاً للعبادات. وثمرته أنَّهم يؤاخدون عنده في الآخر بترك فعل الصلاة، كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقاً. فلو لم يكونوا مخاطبين بأداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها. هذا غاية ما قيل في التلويح في تحقيق هذا المقام، (والصحيح أنهم لا يخاطبون بإداءِ ما يحتمل السقوط من العبادات) أي: المذهب الصحيح لَنَا أنَّ الكفار لا يخاطبون بأداء العبادات التي تحتمل السقوط، مثل الصلاة والصوم. فإنَّهما يسقطان عن أهل الإسلام بالحيض والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «لتأتي قوماً من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أنْ لا إله إلَّا اللّه وإنِّي رسول الله فَإنْ هم أطاعوك فأعلَمهم أنَّ الله فرض عليهم

﴿فآمنوا بالله ورسوله﴾.

وأما بالعقوبات فلأنّهم أليق بها من المؤمنين.

وأما بالمعاملات فلأنّ المطلوب بها معنى دنيوي، وهم أليق به، فقد آثروا الدنيا على العقبى.

وأما بالشرائع في حكم المؤاخذة في الآخرة فلأنّ الكافرَ بترك الطاعات مستحلاً فيكون ذلك كفراً على كفر فيعاقب عليه في الآخر كما يعاقب على أصل الكفر.

فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا، فكذلك عند العراقيين من مشايخنا، لقوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين﴾ فأخبروا أنّهم آستحقوا النّار بترك الصلاة ولم يردّ عليهم آعتقادهم ولا يعاقبون بترك الأداء إذْ لم يجبِ الأداء عليهم، ولأنّ المقتضى لوجوبها قائمٌ لقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾، وقوله: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾، والكفر لا يصلح مانعاً لتمكنه من دفعه أوّلاً كرفع الحدث والجنابة، والصحيح عند مشايخ ديارنا أنّهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات، لأنّ الكافر ليس بأهل لأداء العبادة لأنّ أداءَها لاستحقاق الثوابِ وهو ليس بأهل للثوابِ لأنّ ثوابه جنته وإذا

خمس صلوات في كل يوم وليلة» الحديث فإنّه تصريح بأنّهم لا يكلفون بالعبادات إلاّ بعد الإيمان. وأما الإيمان فلما لم يحتمل السقوط من أحد لا جرم كانوا مخاطبين به.

ولَمّا فرغ المصنَف رحمه الله عن مباحث الأمر شرع في مباحث النهي فقال: (ومنه النهي: وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: لا تفعل) يعني أنّ النهي كالأمر في كونه من الخاص؛ لأنّه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيودات كما مضى في الأمر، غير أنه وضع قوله: لا تفعل مكان قوله: آفعل، وهو يشتمل: المخاطب، والغائب، والمتكلم، والمعروف، والمجهول،

لم يكن أهلاً للأداء لم يخاطب بالأداء، لأنّ الخطاب بالعمل بخلاف الإيمان فإنّه بالأداء يصير أهلاً لما وعد الله للمؤمنين فيكون أهلاً للأداء ولا يجوز أن يخاطب بالشرائع بشرط تقدم الايمان كما قال الشافعي، لأنّه رأس أسباب أهليه أحكام الآخرة فلم يصلح أن يجعل شرطاً مقتضى، ولأنّه لو وجبت الصلاة على الكافر لوجبت حال الكفر أو بعده، والأوّل باطل لأنّ الصلاة حالَ الكفر باطلةٌ فلا يكون مأموراً بها، وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الإسلام، وقوله تعالى: ﴿لم نك من المصلين﴾ أي: من المسلمين المعتقدين لفرضية الصلاة، كذا في التفسير، وهذا لأنّ أهل الكتاب في سفر مع أنهم كانوا يصلون، وقال عليه السلام: «نهيت عن قتل المصلين» أي: عن قتل المؤمنين، والمعدوم يجوز أن يكون مأموراً بتقدير الوجود فيكون الإيجاب أزلياً، ويكون المأمور مخاطباً بعد الوجودِ والقدرة لا أن يكون مأموراً مخاطباً حال كونه معدوماً فهو ظاهر الفساد، وقال جمهور المعتزلة: الآمر للمعدوم لا يصح وهو فرع أزليةِ كلام الله تعالى.

فصل في الآمر

الآمر الذي تجب طاعته هو الله تعالى. فأمّا الرسل: فهم نائبون عنه في تبليغ أمره، وأما السلطان، والمولى، والأبوان، فإنّما تجب طاعتهم لما في طاعتهم من طاعة الله تعالى، ولا يتصور وجود الأمر من الآمر لنفسه، خلافاً للمعتزلة، لأنّ المغايرة من اللوازم، نعم أمكنه أن يقول لنفسه: افعل لكنه لا يسمى أمراً.

القول (في النهي وهو) من الخاص كالأمر، وهو: (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: لا تفعل)، ولما كان ضد الأمر يحتمل أن يكون للناس فيه أقوالٌ، كما في الأمر فمن قال: موجب الأمر المطلق وجوب الفعل، قال: موجب النهي المطلق وجوب الانتهاء، ومن قال: بالندب ثمة، قال: بندب الامتناع هنا. ومن قال: بالوقف ثمة، قال بالوقف هنا، وهذا لأنّ النهي يكون للندب،

كالأمر، كالنهي عن المشي في نعل واحد، وعن آتخاذ الدوابّ كراسيَّ ونحـو ذلك (وأنّه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي) لأنّ الحكيم لا ينهى عن شيءٍ إلّا لقبحه قال الله تعالى: ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر﴾.

(وهو إمّا أن يكون قبيحاً لعينه، وذلك نوعان: وضعاً، وشرعاً، أو لغيره، وذلك نوعان: وصفاً، ومجاوراً، كالكفر وبيع الحر، وصوم يوم النحر، والبيع وقت النداء).

(وإنّه يقتضي صفة القبح للمنهى عنه ضرورة حكمه الناهي) والحكيم إنّما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما أنّ الحسن في جانب الأمر كذلك، ثم إنّ في النهي تقسيماً بحسب أقسام القبح وهو أنّه إمّا قبيح لعينه، أو لغيره، وكل منهما نوعان، فصار المجموع أربعة على ما بينه المصنف بقوله: (وهو) أي: المنهي عنه المفهوم من النهي (إمّا أنْ يكون قبيحاً لعينه) أي: تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الأوصاف اللازمة والعوارض المجاورة (وذلك نوعان وضعاً وشرعاً) أي: الأول من حيث إنّه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع، والثاني من حيث إنّ الشرع ورد بهذا، وإلّا فالعقل يجوزه، (أو لغيره) عطف على قوله: لعينه، (وذلك نوعان: وصفاً، ومجاوراً) يعني: أنّ النوع الأول ما يكون القبيح وصفاً للمنهي عنه أي: لازماً غير منفك عنه كالوصف. والنوع الثاني: ما يكون القبيح فيه مجاوراً للمنهى عنه في بعض الأحيان، ومنفكاً عنه في بعض آخر؛ (كالكفر، وبيع الحر، وصوم يوم النحر، والبيع وقت النداء)، أمثلة للأنواع الأربعة على ترتيب اللف والنشر؛ فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعاً؛ لأنّه وضع لمعنى هو قبيح في أصل وضعه، والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع؛ لأنّ قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة، وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعاً؛ لأنّ البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلاً، وإنّما القبح فيه لأجل أنّ الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال، والحر ليس بمال عنده. وكذا صلاة المحدث قبيحة شرعاً؛ لأنّ الشارع أخرج المحدث من أن يكون أهلاً لأدائها. وصوم يوم النحر

اعلم أنَّ النهي في آقتضاء صفة القبح للمنهيّ عنه كالأمر في آقتضـاء صفة الحسن للمأمور به، وكما آنقسم المأمور بـه: إلى حسن لعينه وضعـاً، كالايمـان، وإلى حسن لعينه شرعاً كالزكاة، وإلى حسن لغيره، وهو: ما يتأدى بنفس المأمور به أو لا يتأدى كالجهاد والـوضوء، انقسم المنهي عنـه: إلى ما .قبح لعينه وضعـاً كالكفر، والكذب، والعبث، لأنّ واضع اللغة وضع هذه الأسماء لأفعـال عرفت قبيحة في ذاتها عقلاً وإلى ما قبح لعينه شرعاً كبيع الحر، والمضامين، وهو: ما في أصلاب الآباء، والملاقيح وهو: ما في أرحـام الأمّهات، لأنّ البيـع: مبادلـة مال

مثال لما قبـح لغيره وصفـاً؛ فإنّ الصـوم في نفسه عبـادة وإمساك لله تعـالى، وإنّما يحرم لأجل أنّ يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى، وفي الصوم إعراض عنهـا، وهذا المعنى لازم بمنـزلة الـوصف لهذا الصـوم؛ لأنّ الوقت داخـل في تعـريف الصـوم ووصف الجزء وصف الكل، فصار فاسداً ولم يلزم بالشروع، بخلاف النذر فإنّـه في نفسـه طاعـة ولا فساد في التسميـة، وإنّما الفسـاد في الفعـل فيجب قضـاؤه، وبخلاف الصلاة في الأوقات المكروهة فإنّها وإنْ كانت من هذا القسم أيضاً لكن الوقت ليس داخلاً في تعريفها ولا معيار لها، فلم تكن فاسدة، بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالإفساد، والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيـره مجاوراً، فإنّ البيع في ذاته أمر مشروع مفيد للملك وإنّما يحرم وقت النـداء؛ لأنّ فيه تـرك السعي إلى الجمعة الواجب بقوله تعـالى: ﴿فاسعـوا إلى ذكر الله وذروا البيـع﴾، وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الأحيـان فيما إذا بـاع وترك السعي، وينفـك عنه في بعض الأحيان فيما إذا سعى إلى الجمعة وباع في الطريق بأن يكون البـائع والمشتـري راكبين في سفينـة تـذهب إلى الجـامـع، وفيـما إذا لم يبـع ولم يسـع إلى الجمعـة، بل آشتغـل بلهو آخـر، فهذا البيـع كبيـع الغـاصب يفيـد الملك بعـد القبض، ومثله وطء الحائض مشروع من حيث إنها منكوحته، وإنّمـا يحرم لأجـل الأذى، أو هـو مما يمكن أن ينفـك عن الوطء بـأن يوجـد الـوطء بـدون الأذى، والأذى بدون الوطء وكذا الصلاة في الأرض المغصـوبة مشـروعة في ذاتهـا، وإنّما تحرم؛ لأجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلاة بأن توجد الصلاة بـدون

بمال شرعاً، والحرُّ ليس بمال، والماء في الصلب أو الرحم لا مالية فيه، فصار هذا البيع عبثاً لحلوله في غير محله، فآلتحق بالقبيح وضعاً بواسطة عدم المحل شرعاً، وإلى ما قبح لمعنى في غيره وصفاً، كصوم يوم النحر، فالنهي ورد لمعنى آتصل بالوقت الذي هو محل الأداء وصفاً، وهو أنّه عيد وضيافة، والبيع الفاسد، فالنهي ورد فيه لمعنى آتصل بالبيع وصفاً وهو: فوت المساواة التي هي شرط جواز البيع، والمساواة شرط زائد على البيع فتمامه بوجود ركنه من أهله في محله، وإلى ما قبح لمعنى في غيره مجاوراً كالبيع وقت النداء، فالنهي ورد لمعنى الاشتغال بالبيع عن السعي إلى الصلاة، وذلك يجاور البيع ولا يتصل به وصفاً، والصلاة في أرض مغصوبة، فالنهي لمعنى الغصب وهو يجاور الصلاة ولا يتصل به وصفاً، وتمام التقرير يأتي بعد هذا ان شاء الله تعالى.

(والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأوّل، وعن الأمور الشرعية على الذي آتصل به وصفاً،

شغل ملك الغير، بل في ملك نفسه، ويوجد الشغل بدون الصلاة بأن يسكن فيه ولا يصلي.

ولما فرغ من تقسيم النهي أراد أن يبين أنّ أيّ نهي يقع على القسم الأول، وأيّ نهي يقع على القسم الآخر فقال: (والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول) والمراد بالأفعال الحسية: ما تكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع؛ كالقتل، والزنا، وشرب الخمر، بقيت معانيها وماهياتها بعد نزول التحريم على حالها، ولا يراد أنّ حرمتها حسية معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع، فالنهي عن هذه الأفعال عند الإطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه، إلاّ إذا قام الدليل على خلافه؛ كالوطء حالة الحيض حرام لغيره مع أنّه فعل حسي لقيام الدليل. (وعن الأمور الشرعية يقع على الذي آتصل به وصفا) عطف على قوله: عن الأفعال الحسية أي: والنهي عن الأمور الشرعية يقع على القسم الذي آتصل به القبح وصفا يعني يحمل على

لأنّ القبح يثبت آقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهي).

اعلم أنّ النهي قد يكون عن الأفعال الحسية كالزنا، والقتل، وشرب الخمر، فإنّها أفعال تتحقق حساً ممن يعلم الشرع، أو لا يعلمه ولا يتوقف وجودها على الشرع، وقد يكون عن الأمور الشرعية كالصوم، والصلاة، والبيع، والإجارة ونحوها.

فالصوم لغة: الإمساك، وزيد عليه الوقت، والنية، والطهارة من الحيض والنفاس، والإيمان شرعاً.

والصلاة لغة: الدعاء، أو تحرك الصلوين، وزيد عليه في الشرع أشياء هي أركان، كالقيام، والقراءة، والركوع، والسجود. وشروط كالطهارة عن الحدث، والخبث، وستر العورة، والاستقبال والنية.

وكذا زيد في البيع والإجارة على المعنى اللُّغويِّ أشياء شرعية بعضها يرجع إلى الأهل، وبعضها يرجع إلى المحل، فكانت هذه الأشياء أموراً شرعية لما أنّها توقفت على الشرع.

أنّه قبيح لغيره وصفا، والمراد بالأمور الشرعية: ما تغيرت معانيها الأصلية بعد ورود الشرع بها؛ كالصوم، والصلاة، والبيع، والإجارة، فإنّ الصوم: هو الأمساك، في الأصل، وزيدت عليه في الشرع أشياء، والصلاة: هو الدعاء، زيدت عليه أشياء، والبيع: مبادلة المال بالمال فقط، زيدت عليها أهلية العاقدين، ومحلية المعقود عليه، وغير ذلك. والإجارة: مبادلة المال بالمنافع، زيدت عليه معلومية المتأجر، والأجرة، والمدة، وغير ذلك. فالنهي عن هذه الأفعال عند الإطلاق يحمل على القبح الوصفي إلاّ إذا دل الدليل على كونه قبيحاً لعينه؛ كالنهي عن بيع المضامين، والملاقيح، وصلاة المحدث. (لأنّ القبح يثبت آقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهي) دليل على الدعوى الأخيرة، وبيانه، يقتضي بسطاً وهو: أنّ في النيه عن الأفعال الشرعية آختلافاً؛ فقال الشافعي رحمه الله: إنّه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياساً على

ثم النهي المطلق إذا ورد عن الأفعال الحسية يدل على كونها قبيحة في أنفسها لمعنى في أعيانها بلا خلاف، لأنّ الناهي كامل الولاية وله القدرة النافذة والحكمة البالغة فيقتضي النهي القبحَ في أعيانها إذْ هي توجد مع القبح في أعيانها حساً، إلاّ إذا قام الدليل على خلافه فحينئذٍ يصير قبيحاً لمعنى في غيره كما في قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ فقد علم أن النهي لمعنى مجاور في المحل وهو استعمال الأذى بدليل سياق الآية. وهو في قوله تعالى: ﴿قل هو أذى﴾ لا لمعنى فيه، حتى لا يبطل به إحصان حد القذف بالوطء في حالة الحيض، ويثبت به إحصان الرجم، والحل للزوج الأول، وكذا النهي عن الاستنجاء باليمين، ونحو ذلك لا لعينه بل للغير، وإنْ ورد النهي المطلق عن التصرفات الشرعية يقتضي قبحاً لمعنى في غير المنهي عنه ولكن متصلاً به حتى يبقى المنهى عنه مشروعاً بأصله بعد النهي كما كان قبل النهي، ولكن صار قبيحاً بوصفه لأنّ القبح لم يثبت لغة بل يثبت ضرورة حكمة الناهي فكان ثابتاً آقتضاء ضرورة

الأول على ما يأتي، ونحن نقول: إنّ النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى آختيار العباد، فإنْ كف عن المنهي عنه بآختياره يثاب عليه ولا يعاقب عليه، وإن لم يكن ثمة آختيار سمي ذلك الكف نفياً ونسخاً لا نهياً، كما إذا لم يكن في الكوز ماء ويقال له: لا تشرب فهذا نفي، وإن قيل له ذلك بوجود الماء سمي نهياً، فالأصل في النهي عدم الفعل بالاختيار، والقبح إنّما يثبت في النهي آقتضاء ضرورة حكمه الناهي، فينبغي أنْ لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضى، أعني النهي؛ لأنّه إذا أخذ القبح قبحاً لعينه صار النهي نفياً ويبطل الاختيار إذ آختيار كل شيء ما يناسبه، فآختيار الأفعال الحسية هو القدرة حساً، أي: يقدر الفاعل أنْ يفعل الزنا بآختياره، ثم يكف عنه نظر إلى نهي الله تعالى، فيكون القبح ثمة لعينه، وآختيار الأفعال الشرعية أنْ يكون آختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه، فيكون مأذوناً فيه وممنوعاً عنه جميعاً، ولا يجتمعان قط إلاّ أنْ يكون ذلك الفعل مشروعاً بآعتبار أصله وذاته، وقبيحاً

تصحيح المقتضى فيثبت على وجه يكون محققاً للمقتضى لا مبطلاً لـه، وذا في أن يثبت القبح لغيره وصفاً لأنّا إذا أثبتنا القبح لمعنى في عينه كما قـال الشـافعي، لا يبقى مشـروعاً فيبـطل المقتضى بناء عـلى تحقق المقتضى الذي ثبت ضـرورة صحة المقتضى، وبـطلان المقتضي يقتضي بـطلان المقتضى فيبـطلان، وهـذا لأنّ النهي يعتمد تصور المنهي عنه لأنّه يرادبه عدم الفعل مضافاً إلى آختيار العبد حتى يثاب إذا آمتنع عنه، ويعاقب إذا آرتكبه لأنّه آبتلاء كـالامر، وإنّمـا يتحقق الابتلاء إذا بقي الاختيـار، وهذا إنّمـا يكون إذا كـان المنهي عنه متصـوراً، وتصور المشـروع بشرعيته، فإذا فاتت مشروعيته لا يتصور وجوده شـرعاً، ولمـا أفاد النهي التصـور أفاد بقاء المشـروعية حتى يتمكن العبـد من الانتهاء عنـه تعظيـماً للناهي، وهـذا بخلاف النسخ فإنّه لاعدام المشروعية ورفعها لا بآختيار من العبد، فكان آمتناع العبد فيه بناء على عـدمه، وفي النهي عـدمه بنـاء على امتنـاعه، فكـانا في طـرفي نقيض فلم يجـز أن يجعلا واحـداً بل يجب إثبـات أصل النهي مـوجبـاً لـلانتهـاء وإثبات المقتضى بحسب الإمكان عـلى وجه لا يبـطل به الأصـل، وهو أن يجعـل القبح وصفاً للمشروع فيصير مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه فيصير فـاسداً، وهذا بخلاف النهي عن الأفعال الحسية لأنّها تبقى مع صفة القبح فإنّـه ليس من ضرورة حرمتها وقبحها عدم تكونها، فقلنـا: بالقبـح لعينها، ومن ضـرورة تحريم العقود الشرعية بقاء شرعيتها، إذ لا تكوّن لها إذا لم تبق مشروعة وبدون التكون لا يتحقق تحريم الفعل، وكذا في العبادات، ولا تنـافي فالمشـروع يحتمل الفسـاد بالنهي كالإحرام الفاسد بأن أحرم مجامعـاً، أو جامـع المحرم، فـإنّه يبقى أصله، ويلزمه المضي والطلاق الحرام، والصلاة الحرام، والصوم الحـرام، في يوم الشـك، فوجب إثبات القبح على هذا الوجه، رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها،

بآعتبار وصفه. ولا يكفي في هذه الأفعـال الشرعيـة الاختيار الحسي كـما كان في القسم الأول. والشافعي رحمه الله إذ قال بكمال القبح أعني لعينه ذهب الاختيار الشـرعي وبقي الاختيار الحسي وهـو لا ينفعنا فصـار النهي نفيـاً ونسخـاً وبـطل المقتضي؛ لرعاية المقتضى وهو قبيح جداً، هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام.

فمنـزلة المقتضى أن يكـون تابعـاً للمقتضى مصحّحاً لـه لا مبطلاً لـه، والنسـخ: تصرف في المحل بالرفع، والنهي: تصرف في المخاطب بالمنع، (ولهذا كـان الربـا وسائر البيوع الفاسدة، وصوم يـوم النحر مشـروعاً بـأصله غير مشـروع بوصفـه لتعلق النهي بـالوصف، لا بالأصل)، وهـذا لأنّـه لا خلل في ركن البيـع وأهله ومحله، لأنّه: مبادلة المال بـالمال بـالتراضي، وإنّمـا الفساد بـاعتبار الفضـل الذي يعـدم المساواة الـواجبة بـالحديث، والشـرط الفاسـد في معنى الربـا، لأن المفسد شرط ينتفع به أحد المتعاقدين أو المعقود عليه، ولهـذا قلنا في قـوله تعـالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهـادة أبداً﴾ إنّ النهي يعـدم وصف شهادتـه وهـو الأداء، ولا يعـدم أصل شهادة القاذف حتى ينعقد النكاح بشهادته، وكذا بيع العبد بالخمر مشروع بـأصله لوجـود ركنه ـ وهـو قولـه: بعت واشتـريت ـ في محله وهـو العبـد، غـير مشروع بوصفه وهو الثمن، لأنّه تبع والمبيـع أصلٌ، حتى لا يشتـرط وجود الثمن والقـدرة عليه، ويبقى بعـد هلاكـه بخلاف المبيـع، وإذا كان تبعـاً صار بمنـزلـة الأوصاف لأنّها أتباع أيضـاً ولأنّ الخمر مـال لأنّ المال غـير الآدمي خلق لمصلحته ويجري فيه الشح والضنة، غير متقوّم لأن المتقوّم ما يجب ابقاؤه وبعينه أو بقيمته، وهي ليست بهذه الصفة في حق المسلم فصلح ثمناً من حيث إنّه مـال ولم يصلح من حيث إنه غير متقوّم فصار فاسداً، وكذا إذا اشترى خمراً بعبد لأن كل واحد منهـا ثمن لصاحبـه فصار فـاسداً مـوجباً حكمـه في محل يقبله وهو والعبـد، غـير موجب في محل لا يقبله وهو الخمر، حتى لا يملك الخمر وإن قبضها بحكم العقد بخلاف المبيع بالميتة والدم فإنـه ليس بمال في الـدين السماوي، وإن كـان الكفار

ثم فرّع على الأصل الذي مهده فقال: (ولهذا كان الـربا، وسـائر البيـوع الفاسدة، وصوم يوم النحر، مشروعاً بأصله غـير مشروع بـوصفه؛ لتعلق النهي بـالوصف لا بـالأصل) أي لأجـل أنّ النّهي عن الأفعال الشـرعية يقتضي القبـح لغيره وصفا، كأن هذه الأمور المذكورة مشروعـة بآعتبـار الأصل دون الـوصف، فإنّ الربا: هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لأحد الجـانبين وهذا مشروع بآعتبار ذاته الذي هـو العوضـان، وإنّما الفسـاد فيه لأجـل الفضل

يتمولونه، أمّا الخمر أو الخنزير فهو مال في الدين السماوي، وكذا جلد الميتة ليس بمال ولا بمتقوّم بدل لأنّه جزء الميتة فآعتبر بكله ولهذا لا يضمن متلفه، وإنّما يحدث المالية فيه بصنع مكتسب وهو الدباغة، أما لو ترك كذلك فإنّه يفسد، وصوم يوم النحر، وأيام التشريق، حسن مشروع بأصله وهو الإمساك لله تعالى في وقته لأنّه وقت آقتضاء الشهوة كسائر الأيام غير مشروع بوصفه وهو الإعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت إذِ الناس أضياف الله تعالى في هذا اليوم، ألا ترى أن الصوم يقوم باليوم ولا قبح فيه، والنهي يتعلق بوصفه وهو أنّه يوم عيد فصار فاسداً ومعنى الفاسد ما هو مشروع بأصله غير مشروع بوصفه كالفاسد من الجواهر، فإنّ اللحم إذا تغير وبقي صالحاً للغذاء يقال: لحم فاسد، وإذا لم يبق صالحاً للغذاء يقال: باطل، ولهذا صح النذر به لأنّه آلتزام ما هو عبادة مشروعة في الوقت، وإنما لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية لأنّ الشارع في الصوم مباشر للمعصية لأنّه بنفس الشروع يصير صائماً حتى يحنث به الحالف، والصوم منهي فأمر بقطعه من قبل الشارع، فآستحال أن يؤمر بإتمامه. أما الناذر لم يصر مرتكباً للمنهي عنه بنفس النذر لأنّه التزم بالنذر قربة خالصة، وإنّما وصف المعصية متصل به فعلاً لا بآسمه ذكراً فكانت من ضرورات المباشرة لا من ضرورات إيجاب المباشرة، والصلاة وقت طلوع الشمس ودلوكها مشروعة بأصلها إذ لا قبح في أركانها وشروطها، فركنها: القيام، والقراءة، والركوع، والسجود، وشرطها: الطهارة، والستر، والاستقبال، والنية، وهي موضوعة للتعظيم عقلاً وشرعاً، والوقت صحيح بأصله غير صحيح بوصفه وهو أنّه وقت مقارنة الشيطان الشمس لما روي عن النبي عليه السلام أنه نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال: «إنّها تطلع بين قرني الشيطان، وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها، فإذا ارتفعت فارقها، فإذا كان عند قيام الظهيرة

المشروط، وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة؛ كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه **نفع لأحد المتعاقدين**، أو للمعقود عليه الذي هو أهل الاستحقاق، والبيع بالخمر **ونحوه كل ذلك** مشروع بآعتبار ذاته وإنّما الفساد بآعتبار الشرط الزائد فيكون

قارنها، فإذا مالت فارقها، فإذا دنت للمغيب قارنها، فإذا غربت فارقها، فلا تصلوا في هذه الأوقات».

(س) الصلاة تضمن بالشروع في الوقت المنهي، والصوم لا يضمن مع أن النهي فيهما بآعتبار صفة الوقت.

(ج) النهي هنا بآعتبار صفة الوقت لأنّه منسوب إلى الشيطان إلّا أن الصلاةَ لا توجد بالوقت، لأنّ وجودها بأركانها، والوقت ظرفها لا معيارها فصارت الصلاة ناقصة لا فاسدة، وتضمن بالشروع، والصوم يقوم بالوقت ويعرف به لأنّه معياره ويذكر في حدّه فيقال: هو الإمساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية، فازداد الأثر فصار فاسداً فلم يضمن بالشروع.

(س) فينبغي أن يتأدى به الكامل كالنهي عن الصلاة في أرض مغصوبة.

(ج) النهي ثمةَ لمعنى الشغل وهو ليس بصفة للصلاة ولا للوقت، بل هو مجاور للصلاة، فالصلاة قائمة بالمصلي والشغل قائم بالشاغل، فكانا وصفين لموصوف واحد، فكانا مجاوزين فيتأدى به الكامل، وهنا النهي بآعتبار صفة الوقت، والوقت سبب للصلاة إذِ السبب هو البقاء، وأقيم الوقت مقامه تيسيراً، فازداد الأثر إذِ النقصان في السبب يؤثر في المسبب فلم يتأدَ بها الكامل.

فالحاصل: أن اتصال الوقت بالصلاة، دون آتصال الوقت بالصوم، وفوق آتصال المكان بالصلاة إذا لمكان ليس بسبب ولا معيار فيفسد الصوم، ولا يضمن بالشروع، ولا يتأدى به الكامل. والصلاة في أرض مغصوبة لا تفسد وتكره، وتضمن بالشروع، ويتأدى بها الكامل، وفي الوقت المكروه كذلك، غير أنّه لا يتأدى به الكامل.

مفيداً للملك بعد القبض، وكذا صوم يوم النحر مشروع بآعتبار كونه صوماً، وغير مشروع بآعتبار الوصف الذي هو الإعراض عن الضيافة، فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالأصل. ثم ههنا سؤال مقدر على أبي حنيفة رحمه الله

(س) ينبغي أن لا تصح الصلاة في أرض مغصوبة كما قال أحمد، وبعض المتكلمين، وأهل الظاهر، والزيدية، وفخر الدين الرازي، لأنّ الصلاة: تشتمل على قيام وقعود، وركوع وسجود، وهي حركات وسكنات، والحركة شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر، والسكون: شغل حيز واحد في أزمنة، فشغل الحيز جزء ماهيتها وهما جزءا الصلاة، وجزءُ الجزءِ جُزْءٌ، وشغل الحيز في هذه الصلاة منهي عنه، فكان جزء هذه الصلاة منهياً عنه، فآستحال أن يكون مأموراً به، فلم تكن هذه الصلاة مأموراً بها، إذ الأمر بالكل أمر بالجزء.

(ج) جهة كونها صلاة تغير جهة كونها غصباً، ولهذا تنفك الصلاة عن الغصب، والغصب عن الصلاة، فجاز أن يؤمر بها من حيث إنّها صلاة ويُنهى عنها من حيث إنها غصب، ولأنّه لو كان كذلك لامتنع النهي عن فعل ما لأنّ نفس الفعل مأمور به، لأنّه جزء من الفعل المأمور به وكل منهي عنه فرد من أفراد نفس الفعل، والدليل على صحتها أنّه لا يؤمر بقضائها بالإجماع.

(س) الفرض يسقط عندها، لا بها.

(ج) الحكم بعدم وجوب القضاء حكم بصحتها إذ الحكم بسقوط القضاء عندها مع الحكم بالفساد كالحكم بفساد صلاة المحدث، وعدم وجوب القضاء بناء على أنّ الفرض يسقط عندها لا بها، وفساده لا يخفى على كل ذي لب، وكذا النهي عن البيع وقت النداء متعلق بما ليس بوصف له وهو ترك السعي وهو ترك السعي وهو ينفك عن البيع والبيع عنه.

(والنهي عن بيع الحر، والمضامين، والملاقيح، ونكاح المحارم، مجاز عن

وهو: أنّ بيع الحر، والمضامين، والملاقيح، ونكاح المحارم، من الأفعال الشرعية مع أنّ ههنا لم يقع على القبح لغيره، بل على القبح لعينه عندكم. فأجاب عنه المصنف رحمه الله وقال: (والنهي عن بيع الحر، والمضامين، والملاقيح، ونكاح المحارم، مجاز عن النفي) فالحرّ: عام من أن يكون حر الأصل، أو حر العتاقة، والمضامين: جمع مضمونة وهو ما في أصلاب الآباء والملاقيح: جمع ملقوحة وهو

النفي، فكان نسخاً لعدم محله)، لأنّ محل البيع: المالُ المملوك المتقوّم، ومحل النكاح غير المحرم، فكان النهي مجازاً عن النفي لمشابهة بينهما صورة: لوجود حرف النفي فيهما، ومعنى: لأن الإعدام مطلوب فيهما، ولهذا صح العكس في قوله تعالى: ﴿ فلا رفث﴾ الآية.. وكذا صوم الليالي منسوخ، لأنّ الصوم شرع للابتلاء وقد تعذر الوصال فآختص النهار به؛ لأنّه لا مشقة في الامساك ليلاً، لأنّه على وفق العادة ومبنى العبادة على خلاف هوى النفس.

(س) النكاح بغير شهود منهي لقوله عليه السلام: «لا نكاح إلاّ بشهود» والمراد: لا تنكحوا، وإلاّ لما وجد نكاح ما بدون الشهودِ لما عرف، ولو أريد به نفي النكاح الشرعي، لما ثبت به الأحكام الشرعية نحو وجوب العدة وثبوت النسب وسقوط الحد.

(ج) هو نفي لوجود صيغته، فكان نسخاً وإبطالاً، وثبوت تلك الأحكام بناء على شبهة العقد لوجود ركن العقد من الأهل في المحل وهي أحكام تثبت بالشبهة، ولأن النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى لا يصح عند الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارئة، وموجب النهي التحريم، فثبتت الحرمة ضرورة النهي، وإذا ثبتت الحرمة؛ انتفى الحل لمضادة بينهما. وإذا آنتفى الحل، آنتفى الملك ضرورة أنّه لا ينفصل عنه، وإذا انتفى الملك؛ آنتفى النكاح ضرورة آنتفاء ما شرع له. أما البيع: فمشروع للملك اليمين وهو ليس بضروري وينفصل عن الحل حتى شرع في موضع الحرمة، وفيما لا يحتمل الحل أصلاً

ما في أرحام الأمهات، والمحارم: عام من أن يكون حرمة القرابة، أو حرمة المصاهرة. وبالجملة: فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي بطريق المجاز (فكان نسخاً لعدم محله) أي فكان هذا النهي كله نسخاً للمشروعية؛ لعدم محل النهي، إذ محل البيع هو المال وهؤلاء ليسوا بمال، ومحل النكاح المحللات وهنّ محرمات بالنص. وفي إيراد لفظ النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا، ويمكن أنْ يكون نسخاً آصطلاحياً عند من يقول: إنّ رفع الإباحة الأصلية، ورفع ما في

كالأمة المجوسية والعبد والبهيمة والخمر؛ فلا يلزم من انتفاء الحل؛ انتفاء الملك فلا ينتفي البيع. وإذا بقي البيع بقي بحكمه وهو الملك، وأما بيان أنّ ملك النكاح ضروري فلأنّه آستيلاء على جزء الحرّة وهي مالكة بجميع أجزائها فلا تصير مملوكه للتنافي بينهما، إذِ المالكية أمارة القدرة، والمملوكية سمة العجز، وبينهما تنافٍ، غير أن الشرع حكم ببقاء جنس بني آدم إلى مدة، وبقاؤه ببقاء النسل وذا لا يكون إلا بالتوالد ولا يتحقق إلّا بطريق خاص فثبت الملك له عليها ضرورة إفادة الحل، ولهذا لا يظهر في حق التمليك من الغير والانتقال إلى الورثة، ولهذا كان العقر لها لا له.

(وقال الشافعي في البابين: «ينصرف إلى القسم الأول قولاً بكمال القبح

الجاهلية، أو في الشرائع السابقة، يسمى نسخاً؛ لأنّ بيع الحر كان في شريعة يوسف، وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية، ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية، وبعضها في الأديان السابقة (وقال الشافعي رحمه الله في البابين: ينصرف إلى القسم الأول) شروع في بيان مذهب الشافعي رحمه الله. يعني أنّ عنده: النهي في كل من الأفعال الحسية والأفعال الشرعية ينصرف إلى القبح لعينه؛ فحرمة الزنا والخمر، وحرمة صوم النحر عنده سواء، (قولاً بكمال القبح) حال بمعنى الفاعل أي: حال كونه قائلاً بكمال القبح وهو القبح لعينه، أو مفعول له أي: لأجل قوله: بكمال القبح (كما قلنا في الحسن في الأمر) لأنّ من مذهبنا: أنّ الأمر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قولاً بكمال الحسن، فلا يكون صوم يوم العيد سبباً للثواب عنده، ولا البيع الفاسد موجباً للملك بعد القبض. وإنّما شبه الشافعي رحمه الله النهي بالأمر؛ (لأنّ النهي في آقتضاء القبح حقيقة كالأمر في آقتضاء الحسن) فينبغي أنْ يكونا على السواء؛ (ولأنّ المنهي عنه معصية، فلا يكون مشروعاً لما بينهما من التضاد) عطف على قوله: قولاً بكمال القبح، لا على قوله: لأنّ النهي في آقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر. وهو دليل ثان للشافعي رحمه الله بآعتبار ترتب أحكامه وآثاره، كما أنّ الأول دليل بآعتبار تقدم مقتضاه وشرطه. والفرق بين المسلكين بينٌ، وقد

كما قلنا في الحسن في الأمر؛ لأنّ النهي في اقتضاء القبح حقيقة، كالأمر في اقتضاء الحسن، ولأنّ المنهي عنه معصية، فلا يكون مشروعاً لما بينهما من التضاد ولهذا قال: «لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا، ولا يفيد الغصب الملك، ولا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة،

عرفت جوابها فيما تقدم في ضمن تقريراتنا. (ولذا قال: لا نثبت حرمة المصاهرة بالزنا) هذا شروع في تفريعات الشافعي رحمه الله على مقدّمة مطوية نشأت من قوله: فلا يكون مشروعاً أي: ولأنّ المنهي عنه سواء كان حسياً، أو شرعياً، لا يكون مشروعاً بنفسه ولا سبباً لمشروع آخر. قال الشافعي رحمه الله: لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا؛ لأنّ الزنا حرام ومعصية فلا يكون سبباً لنعمة هي حرمة المصاهرة؛ لأنّها تلحق الأجنبية بالأمهات، وقد منّ الله تعالى بها علينا حيث قال: ﴿وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً﴾ فلا تثبت حرمة المصاهرة إلّا بالنكاح وهي أربع حرمات: حرمة أب الواطىء وابنه على الموطوءة، وحرمة أم الموطوءة وبنتها على الواطىء، فهذه الحرمات الأربع عنده: لا تتعلق إلّا بالوطء الحلال. وعندنا: كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه؛ من القبلة، واللمس، والنظر إلى الفرج الداخل بشهوة، وذلك لأنّ دواعي الزنا مفضية إلى الزنا، والزنا مفض إلى الولد، والولد هو الأصل في آستحقاق الحرمات أي: يحرم على الولد أوّلاً أب الواطىء وابنه إذا كانت أنثى، وأم الموطوءة وبنتها إذا كان ذكراً، ثم تتعدى من الولد إلى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج، وقبيلة الزوج على المرأة؛ لأنّ الولد أنشأ جزئية وآتحاداً بينهما، ولهذا يضاف الولد الواحد إلى الشخصين جميعاً، فصار كأنّ الموطوءة جزء من الواطىء والواطىء جزء منها، فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته، فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجوز وطء الموطوءة مرة أخرى، ولكن إنّما جاز ذلك دفعاً للحرج، وكذا تتعدى هذه من الزنا إلى أسبابه، فالزنا وأسبابه إنّما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث إنّه زنا، كما أنّ التراب إنّما يطهر الأحداث لأجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه، (ولا يفيد الغصب الملك) عطف على: لا تثبت، وتفريع

ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء).

اعلم أنّ مطلق النهي عند الشافعي في الحسي والشرعي يقتضي القبح لعينه فلا يبقى مشروعاً أصلاً إلّا بدليل كالبيع وقت النداء. **فالحاصل**: أن القبح عنده يثبت في أصله، حتى لا يبقى مشروعاً إلّا إذا قام الدليل على أن القبح لغيره.

وعندنا في وصفه دون أصله إلّا إذا قام الدليل على أن القبح لأصله؛ فيصير مجازاً حينئذ عن النسخ كالنهي عن نكاح منكوحة الأب. وبيانه في صوم

ثان للشافعي رحمه الله، وذلك لأنّ الغصب حرام ومعصية فلا يكون سبباً لأمر مشروع هو الملك إذا هلك المغصوب وقضى عليه بالضمان وعندنا: يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فيملك أكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي؛ لأنّه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الأصل مع الضمان، وذلك لا يجوز، فلمّا ملك المالك الضمان يجب أن يملك الغاصب المغصوب، فالضمان عنده: بمقابلة اليد الفائتة عن الملك. وعندنا: بمقابلة الملك الفائت إلّا في المدبر فإنّه إذا غصب رجل مدبر أحد وهلك في يده، يضمنه ولا يملكه جبراً ليده الفائتة، (ولا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة) تفريع ثالث للشافعي رحمه الله وذلك لأنّ سفر المعصية، وهو سفر الآبق، وقاطع الطريق، والباغي، معصية وحرام فلا يكون سبباً لمشروع وهو الرخصة في إفطار الصوم، وقصر الصلاة، وعندنا: تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعاً؛ لأنّ السفر ليس قبيحاً في نفسه، بل القبيح هو المعصية مجاور له منفك عنه، فيصلح سبباً للرخصة. (ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) تفريعٌ رابع للشافعي رحمه الله، وذلك لأنّ آستيلاء الكافر على مال المسلم، وإحرازه بدار الحرب أمر حرام ومحظور، فلا يصلح أنْ يكون سبباً لملكه. وعندنا: يكون ذلك سبباً لملكه؛ لأنّ الحفظ إنّما يكون بالملك أو باليد فإذا أخذوه وأدخلوه في دارهم فات منا اليد والملك، فكان آستيلاؤهم على محل غير

العيد وأيام التشريق والربا أو البيوع الفاسدة؛ فإنّها مشروعة عندنا لأحكامها مع فسادها، وعنده باطلة منسوخة لا حكم لها.

له: أن الأمر ضد النهي ،فكما أنّ مطلق الأمر يقتضي صفة الحسن لعينه، فكذا مطلق النهي يقتضي القبح لعينه، لأنّ المطلق ينصرف إلى الكامل لما في النقصان شبهة العدم ولأنّ النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن حقيقة، ولهذا لا يصح نفيه فلا يقال: نهي الشارع لا يقتضي القبح، كما لا يقال: أمر الشارع لا يقتضي الحسن، والحقيقة فيما قلت؛ لأنّه يوجب القبح في المتناول وهو الصوم والبيع، إذ صيغة النهي أضيفت إليهما لا في غيره، ولهذا فسد أداؤه وحرم ولم يبق اليوم محلاً لصوم آخر، وكذا فسد الملك في البيع ويجب التصدّق والفسخ، فمن جعل القبح لغيره وصفاً، فقد جعل القبح في الوصف حقيقة من حيث إنه لا يصح نفيه عنه وفي الأصل مجازاً حيث صح نفيه وهذا قلب الأصل؛ إذا الأصل أن يكون القبح فيما ورد النهي عليه ويكون الوصف تابعاً في الحكم كما هو تبع في الوجود وقد صيرتم الأصل تبع الوصف التابع والوصف متبوعاً وهو ممتنع بمرة وصار لتخريج الفروع طريقان عنده:

أحدهما: أن يعدم المشروع بآقتضاء النهي وهو القبح فيعدم المشروع بثبوته؛ لأنه ضده وهذا لأنّ المشروع مرضي لقوله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾ والتوصية: المبالغة في الأمر، والشرع: من الشارع الحكيم العليم، دليل على أنه مرضي خصوصاً في الذي وصى به نوحاً إذ وضع القبيح مسلكاً لعباده الذين خلقهم لعبادته لا يليق بالحكمة، وكون الفعل قبيحاً ينافي كونه مرضياً. وإن كان داخلاً في المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي فإنّها بمشيئة الله تعالى وقضائه وحكمه توجد، لا برضاه لقوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾، وقد ثبت القبح بالإجماع فتنتفى المشروعية وإذا لم يبق مشروعاً يكون منسوخاً.

وثانيهما: أن يعدم بحكمه فإن حكم النهي وجوب الانتهاء وأن يصير الفعل بخلاف موجبه معصية، وهذا ينافي المشروعية لأن أدنى درجات المشروع أن يكون مباحاً، ثم مندوباً واجباً، ثم فرضاً، فعلم أنه بعد النهي لم يبق

مشروعا حيث آتصف بخلاف صفة المشروعية فيكون نسخاً فآنتفت المشروعية بآقتضاء النهي وبحكمه، فظهر بهذا أنّه لا بدّ للمشروع من سبب مشروع حتى يستفاد المشروع به ولهذا لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا؛ لأنّها شرعت نعمة وكرامة لالتحاق أمهاتها وبناتها بأمهاته وبناته في المحرمية، فيستدعي سبباً مشروعاً للملائمة بين السبب والمسبب، والزنا حرام محض غير مشروع أصلاً فلا يصلح سبباً لهذه الكرامة. وكذا الغصب لا يفيد الملك عند تقرر الضمان؛ لأنّ الملك نعمة والغصب حرام محض فلا يصلح سبباً له.

(س) إذا جامع المحرم أو أحرم مجامعاً ، يبقى مشروعاً موجباً أداء الأعمال مع كونه فاسداً منهياً عنه.

(ج) الإحرام منهي لمعنى الجماع، والجماع غير متصل بالإحرام أصلاً ووصفاً؛ لكن الجماع في الإحرام محظور شرعاً فصار مفسداً، وإذا جامع بعدما أحرم فسد ولم ينقطع؛ لأن الإحرام لازم شرعاً لا يحتمل الخروج باختيار العبد فلم ينقطع بجناية الجاني وكلامنا فيما يعدم شرعاً وينقطع بجناية الجاني كالصوم.

(س) الطلاق في حال الحيض والطهر الذي جامعها في منهيٌّ عنه ومع ذلك كان موجباً لحكم مشروع وهو الفرقة.

(ج) النهي لمعنى الإضرار بها من حيث تطويل العدة عليها إذا طلقها في الحيض؛ لأنّ تلك الحيضة لا تحتسب من العدة إذ يلتبس أمر العدة عليها إذا طلقها في طهر جامعها في لأنّها لا تدري أنّ الوطء معلق فتعتد بالحبل أو غير معلق فتعتد بالإقرار، فإن عند الشافعي الحامل تحيض فلا تتمكن من التزوج، وكذا لا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة؛ لأنّها تثبت بطريق النعمة لدفع الحرج عند السير المديد فإذا كان سفره معصية لم يصلح سبباً لما هو نعمة؛ إذ النعمة تستدعي سبباً مشروعاً وما يكون به المرءُ عاصياً لا يكونُ مشروعاً ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء؛ لأنّه محظور محضٍ ، فلا يكون مشروعاً، فلا يصلح سبباً لما هو نعمة. وهو الملك.

(س) الظهار منكر من القول وزور وينعقد موجباً للكفارة التي هي مشروعة.

(ج) يجوز أن يناط بما ليس بمشروع من الأسباب ما هو عقوبة، لما أنّه يلائم كل واحد منهما صاحبه، كما علق القود بالقتل العمد، والرجم بزنا المحصن، والكفارة في الظهار شرعت جزاء على ارتكاب محظور ولم تشرع على سبيل الكرامة والنعمة فتستدعي سبباً محظوراً وَكَلامُنَا وقع في حكم مطلوب كالملك يتعلق بسبب مشروع له كالبيع آنتقى سبباً والحكم به مشروعاً بعد ورود النهي عليه لا فيما شرع جزاء.

ولنا أنّ فيما قلت ترك الحقيقة وإبطال الأصل؛ لأنّ فيه إبطال النهي وجعله مجازاً عن النسخ كما بينا.

وأما آستيلاء أهل الحرب على أموالنا فإنّما صار منهياً بواسطة العصمة في المحل، إذ المال في الأصل مباح التملك بالاستيلاء عليه وهذه الواسطة ثابتة في حقنا لا في حقهم، فإنّهم يعتقدون ذلك، وولاية الألزام منقطعة؛ لانقطاع ولايتنا عنهم في دار الحرب؛ ولأنّ هذه الواسطة هي العصمة الثابتة بالإحراز بدارنا، وقد آنتهت هذه العصمة بآنتهاء سببها حين أحرزوها بدارهم، فعاد مباحاً كما كان. والاستيلاء إنما يكون محظوراً إذا صادف مالاً معصوماً، وما دام معصوماً بالإحراز بدارنا لا يملك بالاستيلاء وإنّما يملك بعد زوال هذه العصمة، ولهذا لا يملكون رقاب أحرارنا؛ لأنّ العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالإسلام ولم تنته بالإحراز الموجود منهم، وأما الملك بالغصب فلا يثبت مقصوداً به، بل لأنّ الغصب سبب الضمان ووجوب الضمان على الغاصب مع بقاء الأصل على ملك المغصوب منه لا يمكن؛ لأنّ الضمان ضمان جبرٍ، وإنّما يجبر الفائت لا القائم، ولأنّ فيه آجتماع البدل والمبدل في ملكه، فصار عدم ملكه في

معصوم بقاء، وإنْ كان معصوماً آبتداء فيملكونه، وقد ثبت ذلك من إشارة قوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ لأنّهم كانوا مياسير بمكة، وإنّما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على مالهم.

العين شرطاً لسلامة الضمان له وشرط الشيء تابع له فصار زواله عن ملكه وثبوته للغاصب حسناً لحسن المشروط، وهو الضمان، وإنّما قبح لو ثبت مقصوداً به، وعلى هذا قلنا في غصب المدبر: يزول عن ملك المولى لما سلم الضمان له تحقيقاً لشرط وجوب الضمان، ولا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر، فالتدبير يوجب حق العتق له ولهذا امتنع بيعه، وفي القنّ لما زال عن ملك المغصوب منه، دخل في ملك الغاصب؛ لأنّه لا مانع من دخوله في ملك الضامن وهو أحق الناس به؛ لأنّه ملك عليه بدله؛ ولأن الأصل في ضمان الغصب أن يجعل مقابلاً بالرقبة تحقيقاً للمعادلة بين المضمون والضمان وهذا لا يمكن تحقيقه في المدبر، لأنّه لا يقبل الانتقال فجعل مقابلاً بتفويت اليد وهذا جائز عند الضرورة ولا ضرورة في القن فجعلناه مقابلاً بالرقبة. وأما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفيه؛ لأنّه قبيح ومحظور، ولكنه سبب للماء، والماء سبب لوجود الولد، والولد هو الأصل في آستحقاق حرمة المصاهرة؛ لأنه المكرم المعظم الداخل تحت قوله تعالى: ﴿ ولقد كرمنا بني آدم﴾ على أيّ وجه اجتمع الماء ان في الرحم ولا عصيان ولا عدوان فيه، ثم يتعدّى من الولد إلى أطرافه، أي: أبويه وأجداده وجداته، وإلى أسبابه أي: الوطء والمس ونحوهما وما قام غيره في إثبات حكمه فانما يراعى صلاحية السبب للحكم في الأصل لا فيما قام مقامه كالتراب لما قام الماء في اثبات الطهارة نظراً إلى كونِ الماء مطهراً وسقط وصف التراب وهو التلويث، فكذاهنا يهدر وصف الزنا بالحرمة في إيجاب حرمة المصاهرة لقيام الزنا مقام ما لا يوصف بالحرمة وهو الولد. وأما سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه؛ لأنّه إنما صار سبب الرخصة باعتبار أنه سير مديد ومن حيث إنه سير مديد مباح، وإنّما المعصية لمعنى جاوره وهو قصد قطع الطريق أو تمرد العبد على سيده، حتى إذا ترك قصده بقصد الحج أو لحقه إذن سيده ذهبت المعصية وإن سار والقبح المجاور لا ينفي الحكم الشرعي كالبيع وقت النداء (وأما العامٌ

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان الخاص بأحكامه وأقسامه شرع في بيان العام فقال:

(وأمّا العامّ: فما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول)، فكلمة:

فما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول).

فالكلام فيه في أربعة فصول: في حدّه وحكمه قبل الخصوص، وحكمه بعده، وألفاظه.

الفصل الأول

في حده

فقيل: ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول، وقد وقع الاحتراز فيه عن المشترك، فهو يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل.

وقيل: كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى. والمراد بالأسماء هنا المسميات لا التسميات. وقوله: لفظاً أو معنى، تفسير للانتظام، أي: ينتظم ذلك اللفظ جمعاً من الأسماء، مرة لفظاً كنحو: زيدون، وطوراً معنى كمن وما ونحوهما، وهذا لأنّ التقسيم في التحديد باطل إذْ من شرطه الاطّراد والانعكاس ليحصل بهما الجمع والمنع ولن يحصل هذا إلّا باشتمال الحد على جميع أفراد المحدود ولا يوجد هذا في الحدّ المنقسم.

والعموم لغة: الشمول، يقال مطر عام إذا شمل الأمكنة، وخصب عام أي: شمل البلدان والأعيان. ونخلة عميمة أي: طويلة. والقرابة إذا اتسعت آنتهت إلى صفة العمومة. فالأصل: الأبوة، ثم البنوة، ثم الأخوة، ثم العمومة، ومنه عامة الناس وهم أهل الجهل لكثرتهم، وهو كالشيء اسم عام

ما عبارة عن لفظ موضوع، لأنّ العموم لا يجري في المعاني، والعام من أقسام وجوه النظم وضعاً كالخاص، وبقوله: يتناول أفراد أخرج الخاص، أما خاص العين فظاهر، وأما خاص الجنس والنوع فلأنّه يتناول مفهوماً كلياً أو فرداً واحداً يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للأفراد بنفسه، وكذا خرج أسماء العدد لأنّه يتناول الأجزاء دون الأفراد، وكذا يخرج به المشترك لأنّه يتناول معاني لا أفراداً. ثم قوله: متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا

يتناول كل موجود عندنا ولا يتناول المعدوم، خلافاً للمعتزلة ونحو قوله تعالى: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ مؤوّل.

(س) كل موجود ينفرد عن الآخر باسمه الخاص. وحقيقته، والعام: يتناول أفراداً متفقة الحدود.

(ج) يتناول كل موجود بآعتبار معنى واحد وهو ثابت الذات، فبهذا وقع التقصي عن اسم العدد كالعشرة في العشر ونحوها، فإنّه ليس بعام، لأنّه آسم موضوع لعدد معلوم لا يدل حروفه إلا على هذا العدد، ولا يدل هذا الاسم على جزء من أجزاء العدد بخلاف الشيء ورجال ونحوهما. وذكر الجصاص أنَّ العام ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المعاني. وقيل هذا سهو منه. فتعدّد المعاني لا يكون إلا بعد التغاير والاختلاف، كالعلم والإرادة والكراهية وعند ذلك لا ينتظمها لفظ واحد، بل يحتمل أن يكون كل واحد منها مراداً باللفظ على الانفراد، وهذا يكون مشتركاً عاماً، ولا عموم للمشترك عندنا، وعنده، فدل أنه سهو أو مؤوّل وتأويله: أن المعنى الواحد باعتبار تعدّد محاله يسمى معاني مجازاً، فإنّه يقال: خصب عام لأنّه عم الأمكنة، وهو في الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد محاله سمي عاماً، ولكن هذا إنما يصح إذا قال: والمعاني؛ لأنّه يراد به المحال وهي المسميات، فكانا مترادفين فالصحيح أنه سهو لأنّ في التأويل تغيير كلمة أو إلاّ أَنَّ الجصَّاص يقول بأن المعاني لها عموم كما قال جمهور مجوّزي تخصيص العلة، فإنّه يقال: عمهم الخوف والجدب، ويقال علة عامة، ولهذا جوزوا تخصيص العلة لعمومها.

للاحتراز. وقيل: متفقة الحدود آحتراز عن المشترك لأنّه يتناول أفراداً مختلفة الحدود، وعلى سبيل الشمول آحتراز عن النكرة المنفية فإنّها تتناول الأفراد على سبيل البدلية دون الشمول، وإنّما آكتفى المصنف رحمه الله بالتناول دون الاستغراق آتباعاً لفخر الإسلام فإنّه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الأفراد، فالجمع المعرف والمنكر كله عام، وعند صاحب التوضيح يشترط في

الفصل الثاني

في حكمه قبل الخصوص.

اعلم (أنّه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً، حتى يجوز نسخ الخاص بـه، كحديث العرنيـين، نسخ بقـوله عليـه السلام: «استنـزهوا البـول».

العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص. (وإنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً) بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله: يوجب الحكم رد على من قال: إنه مجمل؛ لاختلاف أعداد الجمع، فلا يكون موجباً أصلاً، بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين، وقوله: فيما يتناوله رد على من قال: لا يوجب الفرد إلا الواحد، ولا الجمع إلاّ الثلاث، والباقي موقوف على قيام الدليل. وقوله: : قطعاً ردّ على الشافعي رحمه الله حيث ذهب إلى أنّ العام ظني؛ لأنّه ما من عام إلاّ وقد خص منه البعض، فيحتمل أنْ يكون مخصوصاً منه البعض، وإن لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس، ونقول: هذا آحتمال ناشيء بلا دليل وهو لا يعتبر وإذا خص عنه البعض كان آحتمالاً ناشئاً عن دليل فيكون معتبراً. فعندنا: العام قطعي، فيكون مساوياً للخاص (حتى يجوز نسخ الخاص به) أي: بالعام؛ لأنّه يشترط في الناسخ أنْ يكون مساوياً للمنسوخ أو خيراً منه؛ (كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام: «آستنزهوا عن البول») وعرنيون: قبيلة ينسبون إلى عُرينة تصغير عَرنة وهي: واد بعرفات. وحديثهم ما روى أنس بن مالك رضي الله عنه: أنّ قوماً من عرينة أتوا المدينة فلم توافقهم، فاصفرت ألوانهم، وآنتفخت بطونهم، فأمرهم رسول الله ﷺ أن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من ألبانها وأبوالها فصحوا، ثم أرتدوا فقتلوا الرعاة، واستاقوا الإبل، فبعث رسول الله في أثرهم قوماً، فأخذوا فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، وتركهم في شدة الحرّ حتى ماتوا، فهذا حديث خاص ببول الإبل يدل على طهارته وحله، وبه تمسك

وإذا أوصى بخاتم لإنسان، ثم بالفص منه لآخران، الحلقة للأوّل، والفص بينهما.

محمد رحمه الله في أنّ بول ما يؤكل لحمه طاهر، ويحل شربه للتداوي وغيره. وعندهما: هو منسوخ بقوله عليه السلام: «استنزهوا من البول» وهو عام لمأكول اللحم وغيره، فقد نسخ الخاص بهذا العام، فبول ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه وآستعماله للتداوي وغيره عند أبي حنيفة رحمه الله، ويحل عند أبي يوسف رحنه الله في التداوي للضرورة على ما عرف. وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي أنّه عليه السلام لمّا فرغ من دفن صحابي صالح ابتلى بعذاب القبر جاء إلى امرأته فسألها عن أعماله فقال: كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله، فحينئذ قال عليه السلام: «استنزهوا من البول فإنّ عامة عذاب القبر منه» فهو بحسب شأن النزول أيضاً خاص ببول ما يؤكل لحمه، كما كان المنسوخ خاصاً به، ولكن العبرة بعموم اللفظ، والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخاً بهذا الحديث أنّ المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق؛ لأنّها كانت في آبتداء الإسلام. (وإذا أوصى بخاتم لإنسان ثم بالفص منه لآخر، أنّ الحلقة للأوّل، والفص بينهما) تأييد لمقدمة مفهومة مما قبل وهي: أنّ العام مساوٍ للخاص بمسئلة فقهية وهي: أنّه إذا أوصى أحد بخاتمه لأنسان، ثم أوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لإنسان آخر، فتكون الحلقة للموصى له الأول خاصة، والفص مشتركاً بين الأول والثاني على السواء، وذلك لأنّ الخاتم عام أي: كالعام لأنّ العام المصطلح: هو ما يشمل أفراداً، والخاتم لا يصدق إلّا على فرد واحد، ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما، والفص خاص بمدلوله فقط، فإذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص، فيكون الفص للموصى لهما جميعاً تسوية للعام مع الخاص، بخلاف ما إذا أوصى بالفص بكلام موصول فإنّه يكون بياناً؛ لأنّ المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط، فتكون الحلقة للأول والفص للثاني. وعند أبي يوسف رحمه الله: يكون الفص للثاني البتة سواء أتى بكلام موصول، أو مفصول؛ لأنّ الوصية إنّما تلزم بعد مماته لا في حياته، فكان الموصول والمفصول سواء كما في

ولا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يـذكر آسم الله عليـه﴾،

الوصية بالرقبة لإنسان وبخدمتها الآخر قلنا: الـوصية بـالرقبـة لا تتناول الخـدمة لأنّهما جنسـان مختلفان، بخـلاف الخـاتم فـإنّـه يتنـاول الفص لا محـالـة فيكـون كالقياس مع الفارق. ثم إنّ في هذا المقام عامّين آختلف فيهـما الشافعي مـع أبي حنيفـة رحمهما الله ظنـاً منه بـأنّهما مخصـوصـان عنـد أبي حنيفـة رحمـه الله، وليس كذلك. تقرير الأول: أنّ في قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر آسم الله عليه﴾ كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر آسم الله عليه عامداً، أو ناسياً، فينبغي أنْ لا يحل متروك التسمية أصلاً كما ذهب إليـه مالـك رحمه الله، ولكنّكم خصصتم النـاسي من هذا وقلتم إنّه يجوز متروك التسمية نـاسياً، والآيـة محمولـة على العـامد فقط، قلنا: أنْ نخص العامد منه أيضاً بالقياس على النـاسي وبخبر الـواحد وهـو قولـه عليه السلام: «المسلم يذبح على آسم الله سمي أو لم يسم» فلم يبق في الآية إلّا ما كان مذبوحاً بأسماء الأصنام. وتقرير الثـاني: أنّ في قولـه تعالى: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ كلمة: مَنْ أيضاً عامة شاملة لمن دخل في البيت بعـد قتل إنسـان، أو بعد قطع أطرافه، أو دخل في البيت ثم قتل فيه أحداً، فينبغي أنْ يكون كل من هؤلاء آمناً. وأنتم خصصتم من هذا مَنْ قتل في البيت بعد الدخول، ومن دخل فيـه بعد قـطع أطرافـه، وقلتم أنّه يقتص من هـذين في البيت. قلنا: أن نخص الصـورة الثالثـة أيضاً وهـو من دخل في البيت بعـد أن قتل إنسـانـاً فيقتص منـه بالقياس على الصورتين الأولين، وبخبر الواحد وهو قوله عليـه السلام: «الحـرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم» ولم يبق تحتَ هذا العام إلا الآمن من عذاب النـار. فـأجاب المصنف رحمـه الله عن جـانب أبي حنيفـة رحمـه الله بقـولـه: (ولا يجـوز تخصيص قوله تعـالى: ﴿ولا تأكلوا ممـا لم يذكـر آسم الله عليه، ومن دخله كـان آمناً﴾ بالقياس، وخبر الواحد) أي لا يجـوز تخصيص الشافعي رحمـه الله العامـد عن قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكـر آسم الله عليه﴾ بـالقياس عـلى الناسي، وقوله عليه السلام: «يذبح على آسم الله سمى، أو لم يسم»، وتخصيص الداخل

﴿ومن دخله كان آمناً﴾، بالقياس وخبر الواحد؛ لأنّهما ليسا بمخصوصين).

اختلف أهل الأصول في هذه المسئلة على ثلاثة أقوال، اختص كل فريق بآسم خاص من أصحاب العموم، وأصحاب الوقف، وأصحاب الخصوص.

وأصحاب العموم فريقان: فريق قالوا: بأنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كأنه نص على كل فرد من أفراد العموم وهو مذهب مشايخ العراق من أصحابنا كالكرخي والجصاص وجمهور المتأخرين من ديارنا كالقاضي أبي زيد ومن تابعه، وهو قول جمهور المعتزلة. وذكر عبد القاهر البغدادي من أصحاب الحديث في كتابه: أن هذا مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه. والدليل على أنّ المذهب هذا الذي حكينا: أن أبا حنيفة رحمه الله قال: إنّ الخاص لا يقضى، أي: لا يترجح على العام، بل يجوز أن ينسخ الخاص به كحديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله عليه السلام: «استنزهوا البول فإنّ عامة عذاب القبر منه» وهو عام، وكذا قوله عليه السلام: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» نسخ بقوله عليه السلام: «ما أخرجته الأرض ففيه العشر» وقد ذكر محمد في الزيادات: «إذا أوصى بخاتمه لإنسان ثم أوصى بفصه لآخر في كلام مفصول فالحلقة للأول، والفص بينهما نصفان؛ لأنّه آجتمع في الفص وصيتان: إحداهما: بإيجاب عام إذِ الخاتم يتناوله بعمومه، والأخرى بإيجاب خاص. ثم أثبت المساواة بينهما في الحكم ولم يجعل الخاص أولى. وقال في الوصايا: «لو كانت الوصيتان بهذه الصفة بكلام موصول، لكان الفص للموصى له بالفص، والحلقة للآخر: لأنّ الخاص لما قرن بالعام صار بياناً، فظهر أَنّ

في البيت بعد ما قتل عن قوله: ﴿ومن دخله كان أمناً﴾ بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الأطراف، وقوله عليه السلام: «الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم» (لأنّهما ليسا بمخصوصين) تعليل لقوله: لا يجوز أي لأنّ هذين العامين ليسا بمخصوصين أوّلا كما زعتم حتى يخص ثانياً بالقياس وخبر الواحد لأنّ الناسي

مراده بالإيجاب العام الحلقة دون الفص، ولما تأخر لم يصر بياناً وكان معارضاً.

وقال أبو يوسف: المفصول كالموصول؛ لأنّ الفص دخل تحت الوصية الثانية قصداً وفي الأولى تبعاً وآعتبار القصد أحق، وقالوا في المضارب ورب المال إذا اختلفا في عموم الإذن وخصوصه: إنّ القول لمن يدعي العموم أيهما كان، ولولا المساواة بين الخاص والعام حكماً، وقيام المعارضة بينهما لما صير إلى الترجيح بمقتضى العقد إذِ العقد عقد للاسترباح به، ومهما كان التصرف أعم كان أجلب للربح.

وقال عامة مشايخنا: إنّ العام الذي لم يثبت خصوصه، لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس، وزعموا أنّ المذهب هذا. ولهذا قلنا: لا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ بالقياس على الناسي، أو بخبر الواحد، وهو قوله عليه السلام: «المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى أو لم يسمِّ» لأنه عام لم يثبت خصوصه، إذِ الناسي جعل ذاكراً حكماً لقيام الملة مقام الذكر تخفيفاً عليه، وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿ومن دخله كان آمنا﴾ بالقياس على ما لو جنى في الحرم فإنّه يقتص فيه فكذا إذا التجأ الجاني إليه أو بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «الحرم لا يعيد عاصياً ولا فارّاً بدم» وكذا لا يجوز تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿فاقرؤا ما تيسر من القرآن﴾، بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» حتى لا يتعين قراءة الفاتحة فرضاً.

ليس بداخل في قوله تعالى: ﴿مما لم يذكر آسم الله﴾ أصلاً إذ هو في معنى الذاكر، فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن إذِ المراد بالآمن: آمن الذات والأطراف، كأنّها ليست من الذات بل من المال، وكذا القاتل بعد الدخول فيه إذ معنى قوله: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ من دخله بعدما صار مباح الدم بردة، أو زنا، أو قصاص، لا أنّه باشر هذه الأمور بعد الدخول، فهو خارج عن مضمون الآية، لا أنّه مخصوص منها، لا يقال إنّ ضمير دخله راجع إلى البيت، والمقصود بيان آمن

وفريق قالوا: بأنه يوجب الحكم لا على القطع وهو قول الشافعي، ومشايخ سمرقند، رئيسهم الشيخ أبو منصور الماتريدي، ولهذا جوز الشافعي تخصيص العام بالقياس أو بخبر الواحد آبتداء كما في هذه المسائل التي بينا.

وأما أصحاب الوقف وهو الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد كعامة المرجئة والأشعرية وأبي سعيد البرذعي منا فقالوا: إنّ العام مجمل فيما أريد به لاختلاف أعداد الجمع إذْ لفظ العام يطلق على الثلاثة والأربعة والخمسة وغير ذلك، مع أنّ كل واحد يخالف صاحبه، ألا ترى أنّه يستقيم تأكيده بما يفسره تقول: جاءني القوم كُلُّهم أجمعون، ولو كان العموم موجب مطلق هذا اللفظ لم يستقم تأكيده؛ لأنّه يكون عبثاً لإفادته فائدة حاصلة، ولهذا لا يصح تأكيد الخاص بمثله بأن يقال: جاءني زيدٌ كله أو جميعه، وإنّما يقال: جاءني زيد نفسه، لأنه يحتمل المجاز دون البيان، فدل أنّ ما هو المراد منه غير معلوم فكان بمنزلة المجمل فيجب الوقف، وقد يذكر لفظ العام ويراد به الخاص قال الله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس﴾ والمراد به رجل واحد وهو نعيم بن مسعود، وقال تعالى: ﴿إنّا نحن نزلنا الذكر﴾ وقال: ﴿رب ارجعون﴾ فعند الإطلاق يحتمل العموم والخصوص فكان بمنزلة المشترك، وإلاّ لكان مجازاً في أحدهما وهو خلاف الأصل فيجب الوقف فيه حتى يظهر المراد.

وأما أصحاب الخصوص وهم الذين حملوا اللفظ على الثلاثة إذا كان جمعاً، وعلى الواحد إذا كان جنساً فقالوا: إن الأقل متيقن فجعل مراداً فيتوقف فيما وراءه.

وجه قول أصحاب العموم: أنّ العموم معنى مقصود عند العقلاء كمعنى

الحرم؛ لأنّا نقول: إنّ حكمهما واحد بدليل قوله تعالى: ﴿أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً﴾ ثم إنّ المصنف رحمه الله لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص وأورد فيه ثلاثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل

الخصوص، فيجب أنّ يكون له صيغة مخصوصة يعرف المقصود بذلك اللفظ؛ لأنّ الالفاظ لا تقصر عن المعاني، فإنّ من أراد أن يعتق عبيده فإنّما يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله: عبيدي أحرار، وقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله عليه السلام، فإنّه عليه السلام حين دعا أبيّ بن كعب وهو في الصلاة فلم يجبه بين خطأه فيما صنع بقوله: ﴿يا أيها الذين أمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ وهذا عام ولو كان موجبه الوقف لم يكن لاستدلاله عليه به معنى؛ وعن الصحابة رضي الله عنهم فإنّهم خالفوا الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة مستدلين بقوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: «لا إله إلا الله» وهو عام، وهو استدل عليهم بقوله: «فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم» فرجعوا إلى قوله وهو عام؛ وحين اختلف عليّ وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفّى عنها زوجها، إذا كانت حاملاً فقال عليّ: تعتد بأبعد الأجلين مستدلاً بقوله تعالى: ﴿أربعة أشهر وعشراً﴾ وبقوله: ﴿أجلهن أن يضعن حملهن﴾ وقال ابن مسعود: من شاء باهلته ان قوله: ﴿أجلهن أن يضعن حملهن﴾ آخرهما نزولاً فصار ناسخاً له. واستدل بهذا العام عَلى أنّ عدتها بوضع الحمل لا غير، وجعل الخاص الذي في سورة البقرة منسوخاً بهذا العام في حق الحامل.

وعن علي رضي الله عنه أنه حرّم الجمع بين الأختين وطأ بملك اليمين وقال: أحلتهما آيةٌ، وهو قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانهم﴾، وحرمتهما آية وهو قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ فوقعت المعارضة وترجح المحرم آحتياطاً، ووافقه عثمان رضي الله عنه في هذا الاستدلال، إلاّ أنّه رجح الموجب للحل عند التعارض بآعتبار الأصل. إذِ الأصل هو الحل بعد وجوب سبب الحل، فآستدلا بالعموم بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهما أحد فحل محل الإجماع.

(س) يحتمل أن يكون الصحابة فهموا العموم منها بدلائل آقتربت بها دلت على العموم.

(ج) الحكم بالعموم ظهر ولم يظهر له سبب إلّا عموم النص فلم يجز الحمل على سبب لم يظهر. ولو لم تكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلائل، لما حل لهم السكوت عن نقل تلك الدلائل، ولو نقلوا لظهرت ظهور النصوص. ثم قال الشافعي: كل عام يحتمل إرادة الخصوص من المتكلم فيتمكن فيه شبهة ولا تعين مع الاحتمال. قلنا: إنّ المراد بمطلق الكلام: حقيقته وهو ما كانت الصيغة موضوعة له، وهذه الصيغة وضعت للعموم فكانت حقيقة له وما هو حقيقة الشيء يكون ثابتاً به قطعاً ما لم يقم الدليل على مجازه، وإرادة الخصوص لا تصلح دليلاً إذْ هو أمر باطن لا نقف عليه فيكون ساقط العبرة في حق المخاطب، ويدار الحكم في حقه على اللفظ المطلق الخالي عن القرينة، فالموهوم لا يعارض المعلوم. والجواب عن الواقفية: أنّا ندّعي أن موجبه العموم قطعاً ولم ندع أنّه محكم لاحتمال إرادة الخصوص فصلح توكيده بما يقطع باب الاحتمال ليصير محكماً وهذا كالخاص، فإنّ قوله جاءني زيد غير محكم لاحتمال المجاز بأن يكون المراد به مجيء رسوله أو كتابه، فإذا قال: جاءني زيد نفسه صار محكماً وانتفى احتمال المجاز.

الفصل الثالث

في حكمه بعد الخصوص.

(فإن لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعياً، لكنه لا يسقط الاحتجاج به، عملاً بشبه الاستثناء والنسخ)، وذلك مثل قول الشافعيّ في موجب العام قبل الخصوص والدليل على أن المذهب هذا، إجماع السلف على الاحتجاج به، فإنّ أبا حنيفة رحمه الله آستدل على فساد البيع بالشرط بنهيه عليه

وشبهه بمسئلة فقهية فقال: (فإنْ لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعياً، لكنهُ لا يسقط الاحتجاج به) أي: إن لحق هذا العام الذي كان قطعياً مخصص معلوم المراد، أو مجهول المراد، فالمختار أنّه لا تبقى قطعيته، ولكن يجب العمل

السلام عن بيع وشرط، وعلى استحقاق الشفعة للجار الملاصق بقوله عليه السلام: «الجار أحق بصقبه» وهما عامان مخصوصان واستدل محمد على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام: عن بيع ما لم يقبض وهو عام مخصوص. والدليل على أنه لم يبق قطعياً إجماعهم على جواز تخصيصه بخبر الواحد والقياس. والعام المخصوص دون خبر الواحد، فالقياس لا يصلح معارضاً بخبر الواحد عندنا؛ حتى أخذنا بخبر القهقهة وتركنا القياس به وصحت معارضته بالقياس من حيث الظاهر، وأما التعارض حقيقة فلا لأنّه تبين أنّه لم يدخل تحت العام فلا يكون بينهما تعارض إذ مقتضاه أنْ يوجب كل واحد خلاف الآخر،

به كما هو شأن سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح: هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول، فإن لم يكن كلاماً بأن كان عقلاً، أو حساً، أو عادة، أو نحوه، لم يكن تخصيصاً اصطلاحاً، ولم يصر ظنياً، وكذا أنْ لم يكن مستقلاً بل كان بغاية، أو شرط، أو استثناء، أو صفة، وسيجيء تفاصيلها، وكذا إنْ لم يكن موصولاً، بل كان متراخياً لا يسمى تخصيصاً بل نسخاً على ما سيجيء، وهكذا قالوا. وعند الشافعي رحمه الله: كل ذلك يسمى تخصيصاً لأنّه عنده: هو قصر العام على بعض المسميات مطلقاً، وكثيراً ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازاً عندنا أيضاً. ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ فإنّ البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه، وقد خص الله منه الربا وهو في اللغة: الفضل ولم يعلم أيّ فضل يراد به، لأنّ البيع لم يشرع إلاّ للفضل، فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول. ثم بينه النبي عليه السلام بقوله: «الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة، مثلاً بمثل، يداً بيد، والفضل ربا»، فهو حينئذ نظير الخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال ما سوى الأشياء الستة البتة. ولهذا قال عمر رضي الله عنه: خرج النبي ﷺ عنا ولم يبين لنا أبواب الربا، أيْ بياناً شافياً فاحتاجوا إلى التعليل والاستنباط، فعلل أبو حنيفة بالقدر والجنس، والشافعي رحمه الله

وهنا يظهر أَنّ العام لا يوجب الحكم في الفرد المخصوص ولأنّ دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لأنّه تبين أن قدر المخصوص لم يدخل تحت العموم كالاستثناء، ولهذا لا يكون إلّا مقارناً عند القاضي أبي زيد وكثير من الفقهاء، وإن جوز المتكلمون والشيخ أبو منصور الخصوص متراخياً، ويشبه الناسخ بصيغته؛ لأنّه كلام مفيد بنفسه فلم يجز إلحاقه بأحدهما بعينه، حتى لا يلغوا أحد الشبهين بل نعتبر في كل باب بنظيره رعاية للشبهين فقلنا: إذا كان دليل الخصوص مجهولاً فآعتبار جانب حكمه وهو أنه بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء الخصوص، لأنّ جهالة المستثنى توجب جهالة في المستثنى منه، وآعتبار جانب صيغته يسقط دليل الخصوص ويبقى حكم العام في جميع ما تناوله، لأنّ المجهول لا يصلح ناسخاً للمعلوم، لأنه لا يصلح معارضاً فكيف يصلح ناسخاً فلا يبطل واحد منهما بالشك أي: لا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولاً بالشك لأنّه بآعتبار أحد شبهيه مسقط وبآعتبار الآخر لا، ولا يخرج ما وراءه من أن يكون العامّ حجة فيه بالشك؛ لأنّ آعتبار أحد شبهيه يخرجه من أن يكون حجة

بالطعم والثمنية، ومالك رحمه الله بالاقتيات والادخار، فعمل كل بمقتضى تعليله في تحريم أشياء وتحليل أشياء على ما يأتي في باب القياس إن شاء الله تعالى.

(عملاً بشبه الاستثناء والنسخ) تعليل للمذهب المختار وبيانه: أنّ دليل التخصيص وهو قوله تعالى: ﴿وحرّم الربا﴾ يشبه الاستثناء بآعتبار حكمه وهو: أن المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام، ويشبه الناسخ بآعتبار صيغته، وهو أنّ صيغته مستقلة كالناسخ، فيجب علينا أنْ نراعي كلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقديري كون الخصوص معلوماً ومجهولاً، لا أن نقتصر على الشبه الأول كما آقتصر عليه أهل المذهب الثاني، ولا أنْ نقتصر على الشبه الثاني كما آقتصر عليه أهل المذهب الثالث. فقلنا: إذا كان دليل الخصوص معلوماً فرعاية شبه الاستثناء تقتضي أن يبقى العام قطعياً على حاله لأنّ المستثنى إذا كان معلوماً كان المستثنى منه في الأفراد الباقية على حاله، ورعاية

فيه، وآعتبار الآخر لا فلم يخرج من كونه حجة بالشك ولم يبق قطعياً بالشك.
وكذلك إذا كان دليل الخصوص معلوماً فإنّه بآعتبار الصيغة قابل للتعليل فإنّ الأصل في المنصوص التعليل عندنا وبالتعليل لا ندري ما يتعدى إليه حكم المخصوص مما يتناوله العام فصار قدر ما يتناوله العام مجهولاً على اعتبار صيغةِ النص، وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل؛ لأنّه من حيث الحكم يشبه الاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا فصار قدر المستثنى، كأنه لم يتكلم به فكان عدماً والعدم لا يعلل؛ لأنّ التعليل لتعدية الحكم الثابت في الأصل إلى الفرع فما ليس بثابت كيف يتصوّر تعليله وهذا بخلاف الناسخ، فإنّ الناسخ وإن كان معلوماً لا يمكن تعليله؛ لأنّ عمله في رفع الحكم بطريق المعارضة فإنّ التعليل فيه يؤدي إلى إثبات التعارض بين النص والعلة، والعلة لا تكون معارضة للنص، وهذا التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو أنّه غير داخل تحت العام فلم يصر التعليل معارضاً للنص.

(س) دليل الخصوص يشبه الاستثناء والناسخ وكل واحد منهما لا يعلل، فينبغي أنْ لا يعلل دليل الخصوص.

شبه الناسخ تقتضي أن لا يصح الاحتجاج بالعام أصلاً لأنّ الناسخ مستقل، وكل مستقل يقبل التعليل وإنْ لم يقبل الناسخ بنفسه التعليل لئلا يلزم معارضة التعليل النص وإذا قبل التعليل فلا يدري كم يخرج بالتعليل وكم بقي، فيصير مجهولاً وجهالته تؤثر في جهالة العام، فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين وقلنا: لا يبقى قطعياً ولكن يصح التمسك به، وإذا كان دليل الخصوص مجهولاً فينعكس المعلوم يعني أنّ رعاية شبه الاستثناء تقتضي أنْ لا يصح التمسك بالعام أصلاً لأنّ جهالة المستثني تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئاً، ورعاية شبه الناسخ تقتضي أن يبقى العام قطعياً لأنّ الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا أيضاً بين بين وقلنا لا يبقى قطعياً ولكن

(ج) الاستثناء إنّما لا يعلل، لأنه غير مستقل بنفسه وهو مستقل، والناسخ إنّما لا يعلل لئلا تعارض العلة النص وهنا لا تعارض. فاعتبار الصيغة يخرج العام من أن يكون حجة فيما وراء المخصوص، واعتبار الحكم لا، فلم يخرج عن كونه دليلاً بالشك ولم يبق قطعاً بالشك وكان دون خبر الواحد، ولهذا يجوز ترك العموم الذي ثبت خصوصه بالقياس، ولم يجز ترك موجب خبر الواحد بالقياس؛ لأنّ خبر الواحد تعين بأصله، وإنّما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي أو كذبه وثبوت الحكم بهذا العام فيما وراء المخصوص مع شك واحتمال في أصله، فصح أن يعارضه القياس، (فصار كما إذا باع عبدين بألف على أنّه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه)، أي: صار دليل الخصوص نظير هذه المسئلة، وهو أنّه إذا باع من رجل عبدين بألف وشرط الخيار في أحدهما دون الآخر للبائع أو للمشتري، فإن لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى، لم يجز البيع في واحد منهما لجهالة الثمن، وإن كان ثمن كل واحد منهما مسمى، فإن لم يعين المشروط فيه الخيار لم يجز أيضاً لجهالة المبيع، وإن عين جاز البيع في الآخر ولزم بالثمن المسمى له؛ لأنّ الخيار لا يمنع الدخول في الإيجاب ويمنع الدخول في الحكم فصار في السبب نظر دليل النسخ، وفي الحكم نظير الاستثناء، فعدم العقد في

يصح التمسك به (فصار كما إذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه) تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية؛ أي صار دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظيرَ هذه المسئلة الفقهية، وهي أن يعين الخيار في أحد العبدين المبيعين ويسمي ثمنه على حدة؛ وذلك لأن هذه المسئلة على أربعة أوجه: **أحدها**: أن يعين محل الخيار ويسمي ثمنه. **والثاني**: أن لا يعين ولا يسمي. **والثالث**: أن يعين ولا يسمي. **والرابع**: أن يسمي ولا يعين، فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم؛ فمن حيث إنه داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلاً فيكون كالنسخ، ومن حيث إنه غير داخل في الحكم يكون رده بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون

لمشروط له الخيار بآعتبار الحكم، فإذا كان مجهولاً كان العقد في الآخر آبتداء في المجهول، وإذا كان معلوماً ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى، كان العقد في الآخر آبتداء بالحصة، فلا ينعقد صحيحاً، وبآعتبار السبب كان متناولاً لهما بصفة الصحة، فإذا كان الذي لا خيار فيه معلوماً وثمنه مسمى، لزم العقد فيه، كما لو جمع بين حرٍّ وعبد وباعهما وسمى لكل واحد ثمناً عندهما ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطاً فاسداً في الآخر، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله فيما إذا باع حراً وعبداً وشاة ذكية وميتة وسمى ثمن كل واحد منهما، أنّه يعتبره شرطاً فاسداً في الآخرة ويفسد به البيع؛ لأنّ آشتراط قبول العقد في الحر فاسد وقد جعله مشروطاً في قبول العقد في القن حين جمع بينهما في الإيجاب والبيع يفسد بالشرط الفاسد، فأمّا آشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار ليس بشرط فاسد؛ لأنّ البيع بشرط الخيار ينعقد صحيحاً من حيث السبب، فكان العقد في الآخر لازماً.

كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الأربع لأن كلاً من العبدين بالنظر إلى الأيجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعاً بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الأربع لجعل ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع، فلرعاية الشبهين قلنا أن علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ، ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع كما اعتبر إذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لأن الحر لم يكن محلاً للبيع، واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد؛ وفي مسألتنا العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون ضمه مخالفاً لمقتضى العقد، وإن جهل أحدهما أو كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء، ففي صورة جهل كليهما يصير كأنه قال بعث هذين العبدين بألف ألا أحدهما بحصة ذلك وذلك باطل، وفي صورة جهل المبيع يصير كأنه قال بعت هذين العبدين بألف إلا أحدهما بخمسمائة، وفي صورة جهل الثمن يصير كأنه قال بعتهما بألف إلا هذا بحصة من الألف، ولم يعتبر في هذه الصور شبه الناسخ لأن الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في العبدين وهو

(وقيل: إنّه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول؛ لأن كل واحد منهما لبيان أنّه لم يدخل، فصار كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمن واحد).

اعلم أنّ مذهب الكرخي: أنّ العام إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى حجة، بل يجب الوقف فيه إلى البيان؛ لأنّ دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء، إذ التخصيص بيان عدم إرادة بعض ما يتناوله اللفظ كالاستثناء، فإذا كان دليل الخصوص مجهولاً أوجب جهالة فيما بقي كآستثناء بعض مجهول، وإذا كان معلوماً يكون ظاهراً لأنّه نص قائم بنفسه قابل للتعليل، وبالتعليل لا يدري أنّ حكم الخصوص إلى أي مقدار يتعدى فبقي ماوراءه مجهولاً أيضاً فصار دليل الخصوص عنده كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمن واحد، أو إلى ميتة وذكية وخل وخمر، فإنّه لم يجز البيع أصلاً، لأن الحر أو الميتة أو الخمر لم يدخل تحت العقد أصلاً فيكون بائعاً لما هو محل له بحصته آبتداء، والبيع بالحصة لا ينعقد صحيحاً آبتداء، كما لو قال: بعت منك هذين العبدين بألف، إلا هذا بحصته من الألف، فعلى قوله: يبطل الاستدلال بأكثر العمومات لدخول الخصوص في

خلاف ما قصده القائل (وقيل إنه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لأن كل واحد منهما لبيان أنه لم يدخل) هذا هو المذهب الثاني وإليه ذهب الكرخي وعيسى بن أبان، وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلاً للتمسك أصلاً سواء كان المخصوص معلوماً كما إذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة، أو مجهولاً كما إذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم، وشبهوه بالاستثناء فقط لأنهم لم يراعوا جانب الصيغة، بل آعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول، وإنّما شبهوه بالاستثناء المجهول لأنّه إذا كان دليل الخصوص مجهولاً فظاهر أنّه كالمجهول، وإن كان معلوماً فبالتعليل يصير مجهولاً، وإن كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل (فصار كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمن واحد) تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فإنّه إذا باع العبد والحر بثمن واحد بأن يقول: بعتهما بالألف، فالحر لا يدخل في البيع

أكثر العمومات وهذا خلاف مذهب السلف لما مر أنّهم احتجوا بالعمومات المخصوصة.

وقيل: إنّ كان المخصوص مجهولاً فكذلك الجواب. وإن كان المخصوص معلوماً بقي العام فيما وراء المخصوص موجباً للعلم قطعاً؛ لأنّ دليل الخصوص كالاستثناء، فإذا كان مجهولاً كان ما وراءه مجهولاً، واذا كان معلوماً كان ما وراءه معلوماً، لأنّ الاستثناء لا يحتمل التعليل لما مر، فعلى قوله: لا يصلح الاستدلال بآية السرقة؛ لأنّ ما دون ثمن المجن مخصوص من آية السرقة بقوله عليه السلام: «لا يقطع السارق إلاّ في ثمن المجن» وهو مجهول للاختلاف في مقداره، فقيل: ربع دينار، وقيل: ثلاثة دراهم، وقيل: عشرة دراهم، وبعموم آية البيع، لأنّه خص منه الربا وهو مجهول للاختلاف في علته. وقد قال بعض الصحابة: «خرج النبي عليه السلام من بيننا ولم يبين لنا أبواب الربا، وبآي الحدود لأنّه خص منها حالة الشبهة بقوله عليه السلام: «ادرؤا الحدود بالشبهات» وهي مجهولة مختلف فيها. ألا ترى أَنّ أبا حنيفة رحمه الله جعل نكاح المحارم شبهة في درءِ الحد، وغيره لا، وجعل غيره آختلاف الشهود في لون البقر شبهة وهو لم يعتبره وانه كثير شر (وقيل: إنه يبقى كما كان آعتباراً بالناسخ؛ لأنّ كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء، فصار كما لو باع

فيكون آستثناء وبيعاً للعبد بالحصة من الألف آبتداء، فالحرّ لا يدخل آبتداء وهو باطل لجهالة الثمن، بخلاف ما إذا فصل الثمن بأن يقول: بعت هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة، فإنه يجوز عندهما، خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله لجعل قبول ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع. (وقيل: إنّه يبقى كما كان آعتباراً بالناسخ لأنّ كل واحد منهما مستقل بنفسه، بخلاف الاستثناء) هذا هو المذهب الثالث، فهؤلاء قد أفرطوا في حق العام بإبقائه قطعياً كما كان وشبهوه بالناسخ فقط من حيث آستقلال الصيغة، ولم يلتفتوا إلى رعاية جانب الاستثناء قط، فإنْ كان دليل الخصوص معلوماً فظاهر أنّ الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغير ما بقي من الأفراد

عبدين وهلك أحدهما قبل التسليم).

اعلم أنّ الدليل الخصوص لما كان مستقلاً بنفسه، حتى لو كان متراخياً، كان ناسخاً، فإذا كان معلوماً بقي العام فيما وراءه موجباً قطعاً كما في النسخ، وإذا كان مجهولاً سقط دليل الخصوص؛ لأنّ المجهول لا يصلح معارضاً للمعلوم فبقي العام على ما كان في جميع ما يتناوله بخلاف الاستثناء فإنّه بمنزلة الوصف للأوّل لأنه لا يفيد شيئاً بدونه، فأوجبت الجهالة في الاستثناء، والجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فسقط العمل به، وهذا لمّا كان مستقلاً بنفسه معارضاً للأوّل، آقتصرت الجهالة على دليل الخصوص، فبقي العام كما كان، ونظيره في الفروع: إذا باع عبدين، فهلك أحدهما قبل القبض أو استحق أو وجد مدبراً أو مكاتباً فإنّ العقد يبقى صحيحاً في الآخر؛ لأنّهما دخلا تحت العقد، ثم خرج أحدهما لتعذر التسليم بهلاكه، أو لصيانة حق المستحق، أو لحقهما فيبقى العقد في الآخر صحيحاً بحصته وآعتبر في حق الانعقاد جملة الثمن وجملة الثمن معلومة؛ لأن البيع عمهما لقيام المحلية فيهما.

الغير المنسوخة، وإنْ كان مجهولاً فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا يؤثر جهالته في تغيير ما قبله، (فصار كما إذا باع عبدين وأهلك أحدهما قبل التسليم) تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فإنّه إذا باع عبدين بثمن واحد بأنْ قال: بعتهما بألف، ومات أحد العبدين قبل التسليم يبقى البيع في الآخر بحصة من الألف لأنّه بيع بالحصة بقاء، فكأنه نسخ البيع في العبد الميت بعد آنعقاده وهو جائز، وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المصنف وهو: أنّ دليل الخصوص إنْ كان مجهولاً يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي، وإن كان معلوماً فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل، فبقي العام قطعياً على ما كان ذلك.

ولما فرغ المصنف عن بيان تخصيص العام شرع في ذكر ألفاظه فقال:

الفصل الرابع

في ألفاظ العموم

(والعموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى، أو بالمعنى لا غير، كرجال وقوم).

اعلم أن ألفاظ العموم قسمان: قسم بصيغته ومعناه، كرجال ونساء ومسلمين، لأنّ الواضع وضع هذه الصيغة للجمع، فإنك تقول: رجل ورجلان ورجال، وهو عام بمعناه؛ لأنّه شامل لك ما يتناوله عند الإطلاق، ولهذا يمكن نعته بأيِّ عدد شئت فتقول: رجال ثلاثة وأربعة وخمسة وغير ذلك، إلّا أنّ الثلاثة أدنى ما ينطلق عليه هذا اللفظ، فكان أولى، حتى لو قال: إن اشتريت عبيداً أو إن تزوجت نساء أنّه يقع على الثلاثة، ولو أقر بدراهم فهي ثلاثة إلّا إن تبين أكثر منها، لأنّ اللفظ يحتمله.

وقيل الجمع المنكر ليس بعام. وقلنا: هذه الكلمة عامة لكل قسم يتناوله أي: لفظ عبيد أو نساء عام يتناول كل قسم من أقسامه نحو الثلاثة والأربعة وغير ذلك فيقع على الأربعة كما يقع على الثلاثة، وكذا لفظ نساء على هذا، غير أنه عند الإطلاق يقع على الثلاثة عندنا خلافاً للجبائي، فإنه يحمل على الاستغراق؛ لأنه المتيقن في التناول وفيما وراءه آحتمال إلّا إذا دخل الألف واللام صار مجازاً عن الجنس: لأن اللام لتعريف المعهود في الأصل، تقول: رأيت رجلاً ثم كلمت الرجل، أي ذلك الرجل بعينه ولم يوجد جمع في أقسام الجموع

(والعموم إمّا أنْ يكون بالصيغة والمعنى، أو بالمعنى لا غير كرجال وقوم) يعني أنّ العام على نوعين: أحدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاماً دالاً على الشمول بأن تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعباً في الفهم منه، والآخر أنْ لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولاً بالاستيعاب ولا يتصوّر عكسه لأنّ إخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول، إلّا بالتخصيص وذلك شيء آخر، فالأول مثاله: رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة، والمعرفة، والقلة، والكثرة، لكن في القلة من الثلاثة إلى العشرة وفي الكثرة قيل:

أولى من غيره معهود ينصرف إليه، ليكون تعريفاً لذلك، فجعل للجنس ليكون تعريفاً له، إذِ الجنس معلوم وفيه معنى الجمع أيضاً: لأن كل جنس يتضمن الجمع حقيقة أو ذهناً، فكان فيه آعتبار المعنيين، ولو بقي على حقيقته وهو الجمع للغا حرف التعريف عن فائدته فكان الجنس أحقّ، ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿لا يحل لك النساء من بعد﴾ لا يختص بالجمع وإليه مال القاضي أبو زيد وأبو علي النحوي وأبو هاشم، ولهذا قلنا فيمن قال: إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد، أنه يحنث بالواحد لسقوط معنى الجمع وصيرورته للجنس بهذا الاعتبار، وآسم الجنس يقع على الواحد حقيقة لأنّه يراد به نفس الماهية وهو واحد في نفس الأمر، ولا تسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة، ألا ترى أَنّ آسم الرجل والمرأة كان جنساً، وحين لم يكن غير آدم حواء كان هذا الاسم حقيقة لكل واحد منهما فلا تتغير تلك الحقيقة بالكثرة، فصار الواحد في الجنس كالثلاثة في الجمع، حتى ينصرف اللفظ إليه عند الإطلاق، إلّا أن يريد الجميع، فحينئذ لا يحنث قط ويدين قضاء لأنه نوى حقيقة كلامه، وصار كمن حلف لا يشرب الماء أنه يقع على القليل وهو القطرة على احتمال الكل، وأما العامّ معناه دون صيغته، فمثل قوم، ورهط وطائفة، وجماعة، فصيغة رهط وقوم كزيد وعمرو من حيث الفردية ومعناهما الجمع، ولما كان فرداً صيغة، جمعا معنى كان اسماً للثلاثة فصاعداً ترجيحاً للمعنى، إذ الاعتبار للمعاني لا للصور والمباني، إلّا أن الطائفة يتناول الواحد فصاعداً كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم في قوله تعالى: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ أنّها الواحد. وقال في قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ أنها الواحد فصاعداً لأنّها نعتُ فردٍ صارت جنساً بعلامة الجماعة وهي التاء آعتبار للدليلين.

من الثلاثة، وقيل من العشرة إلى ما لا يتناهى، لكن هذا مختار فخر الإسلام لأنّه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام، بل يكفي بآنتظام جمع من المسميات، وأما عند من يشترط الاستيعاب والاستغراق فيه يكون الجمع المنكر واسطة بين

(س) لماذا لم يجعل نحو رهط وقوم جنساً آعتباراً للفظ والمعنى كما هو الأصل في المتعارضين؟.

(ج) لأنّـه لا تعارض بـين اللفظ والمعنى، حتى يجمع ويجعـل للجنس، إذ هذا اللفظ المفرد وضع بإزاء الجماعة، وفي الطائفة آجتمعت علامتان في لفـظهما إذِ الطائفة نعت فرد والتاء علامة الجمع فجمعنا بينهما وجعلناها للجنس، وقوله: ﴿ليتفقهوا﴾ الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة، ولينذر الفرق البـاقية قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم بما حصلو في أيام غيبتهم من العلوم، ويجـوز أن يرجع الضمير للطائفة النافرة إلى المدينة للتفقه، ولقائل أن يقول: فآجعل ضاربة جنسـاً بهذا الاعتبـار. (ومَن ومَا يحتمـلان العموم والخصـوص، والأصـل فيهـما العموم. ومن في ذوات من يعقل، كما في ذوات ما لا يعقل).

الخاص والعام على ما ذكر في التوضيـح، والآخر مثـاله قـوم، ورهط فإنّ القـوم صيغته صيغة مفرد بدليل أنه يثني ويجمع يقال: قـومان وأقـوام، لكن معناه معنى العـام لأنّه يـطلق على الثـلاثة إلى العشـرة كما أنّ رهـطاً يطلق إلى التسعـة ولكن يشتـرط في إطلاق لفظ القـوم أنْ تكون الآحـاد مجتمعة، وإنّمـا يصـح الاستثنـاء لواحد في قولك: جاءني القوم إلاّ زيـداً بآعتبـار أنّ مجيء المجموع لا يكـون إلاّ بآعتبار مجيء كل واحد، بخلاف ما إذا قيـل: يطيق رفـع هذا الحجـر القوم إلاّ زيـداً لأنّ الحكم ههنا متعلق بـالمجموع من حيث المجمـوع، ولهذا يصـح: جاء العشرة إلاّ واحداً، ولا يصح: العشرة زوج إلاّ واحداً (ومَنْ ومَا يحتملان العموم والخصوص وأصلهما العموم) يعني أنّهما في أصل الـوضع للعمـوم ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعمـلا في الاستفهام، أو الشـرط، أو الخبر، وما قيل: إنّ الخصوص يكون في الأخبـار فمنتقض لا يطرد. (ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل) أي: الأصـل في من أنْ يكون لـذوات من يعقل

اعلم أنّ مَنْ يحتمل العموم والخصوص، والأصل فيه العموم، لكثرة الاستعمال فيه، قال النبي عليه السلام: «من دخل دار أبي سفيان فهو أمن، وقد قال الله تعالى: ﴿ألا يعلم مَنْ خلق، أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ وإذا قيل من في الدار استقام الجواب بالواحد فتقول: زيد، وبالجماعة فتقول: فلان وفلان وفلان، فدل أنّه يحتمل العموم والخصوص وهو يتناول النساء أيضاً بقوله تعالى: ﴿ومن يقنت منكنّ﴾ والاستدلال بقوله تعالى: ﴿ومنهم من يستمعون إليك. ومنهم من ينظر إليك﴾ على أنّها تحتمل العموم والخصوص مشكل، لجواز أَنْ يرجع أحدهما إلى اللفظ، والآخر إلى المعنى، يؤيده أنه ذكر في الكشّاف: ومنهم ناس يستمعون إليك إذا قرأت القرآن، وعلمت الشرائع، ولكنهم لا يعون ولا يقبلون، وناس ينظرون إليك ويعاينون أدلة الصدق وأعلام النبوة، ولكنهم لا يصدّقون، وكذلك ما يحتمل العموم والخصوص، والأصل فيه العموم قال الله تعالى: ﴿له ما في السموات وما في الأرض﴾ الاأنّ مَنْ عامٌّ فيمن يعقل، وَمَا فيما لا يعقل، حتى إذا قلت: من في الدار آستقام الجواب بمن يعقل، ولا يستقيم الجواب بالثوب والشاة، وإذا قلت: ما في ادار لم يستقم الجواب بمن يعقل، ولكن بما لا يعقل (فإذا قال: من شاء من عبيدي العتق فهو حر، فشاؤوا اعتقوا)؛ لأنّ مَنْ يقتضي العموم، ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لآخر: من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه، فشاء عتقهم عتقوا لأنّ مَنْ عام، ومن لتمييز عبيده من غيرهم فكان للبيان كقوله تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ وقال أبو حنيفة رحمه الله: له أن يعتقهم إلا واحداً منهم، لأنّ المولى لما جمع بين كلمة التعميم والتبعيض، تناول الأمر بعضاً عاماً، فإذا قصر عن الكل بواحد كان عملاً بموجبها، ولا يلزم من قوله: مَنْ شاء من عبيدي عتقه، فهو

كقوله عليه السلام «من قتل قتيلاً فله سلبه» وقد يستعمل في غير من يعقل مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿فمنهم من يمشي على بطنه﴾ والأصل في ما أنْ يكون في دوات ما لا يعقل يقال: ما في الدار، فالجواب: درهم، أو دينار، لا زيد أو عمرو، وقد يستعمل في غيرها كما سيأتي (فإذا قال: من شاء من عبيدي العتق

حر؛ لأنّه يتناول البعض أيضاً، لكنه وصف بصفة عامة وهي المشيئة فسقط بها الخصوص، (وإن قال لأمته: إن كان ما في بطنك غلاماً، فأنت حرة، فولدت غلاماً وجارية لم تعتق)؛ لأنّ الشرط أن يكون جميع ما في بطنها غلاماً ولم يوجد. ولو قال: لامرأته طلقي نفسك من الثلاث ما شئت فعندهما: تطلق نفسها ثلاثاً، وعنده واحدة أو ثنتين لما مر في قوله: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه فجعلا مَنْ لتمييز هذا العدد من الأعداد.

(وما يجيء بمعنى مَنْ مجازاً) قال الله تعالى: ﴿والسَّماء ومَا بناها﴾ قال

فهو حر فشاؤوا عتقوا) تفريع لكون كلمة من عامة وذلك لأنّ معناه: كل من شاء العتق من بين عبيدي فهو حر، وكلمة من في نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهي المشيئة، ومن يحتمل البيان فإنْ شاء الكل لا بد أن يعتقوا جميعاً عملاً بعموم كلمة من، بخلاف ما إذا قال: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه بإسناد المشيئة إلى المخاطب، فإن له حينئذ أنْ يعتقهم إلاّ واحداً عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأنّ كلمة مَنْ للعموم ومنْ للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما إلاّ إذا بقي واحد منهم غير معتق، وكذا المشيئة صفة خاصة للمخاطب. وقيل: كلمة من للتبعيض في كل من المثالين، لكن في المثال الأول كل من العبد الشائي بعض مع قطع النظر عن غيره فيعتق الكل، وفي المثال الثاني الشائي واحد بتعلق مشيئته بالكل دفعة، فلا يستقيم إلاّ بتخصيص البعض، ولكن يرد عليه: أنه إنْ شاء الكل على الترتيب، فحينئذ يصدق على كل واحد أنه شاء عتقه حال كونه بعضاً من العبيد فتأمل فيه (فإنْ قال لأمته: إنْ كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة، فولدت غلاماً وجارية، لم تعتق) تفريع لكون كلمة ما عامة لأنّ المعنى حينئذ إنْ كان جميع ما في بطنك غلاماً فأنت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاماً وبعضه جارية، فلم يوجد الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي أن يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلاة عملاً بقوله تعالى: ﴿فاقرؤا ما تيسر من القرآن﴾ لأنّا نقول بناء الأمر على التيسر.. ينافي ذلك (وما يجيء بمعنى من مجازاً) كقوله تعالى: ﴿والسماء وما بناها﴾ ولم يتعرّض لمثل ذلك في من على ما

الحسن ومجاهد: ومَن بناها، وهو الله تعالى وكذا وما طحاها وما سواها. (ومَا تدخل في صفات مَنْ يعقل) تقول: ما زيد؟ وجوابه: عالم أو عاقل، ونظيرهما: الذي فإنها مبهمة مستعملة فيما يعقل وما لا يعقل، وفيها معنى العموم، حتى إذا قال: إنْ كان الذي في بطنك غلاماً، كان كقوله: إن كان ما في بطنك غلاماً. (وكل للإحاطة على سبيل الإفراد)، قال الله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ والموت يعم النفوس كلها، ومعنى الإفراد أن يعتبر كل مسمى بآنفراده كأن ليس معه غيره، حتى إذا قال: كل امرأة لي تدخل الدار فهي طالق، وله أربع نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا ينتظر لوقوع الطلاق عليها دخول الباقيات، لأن كلمة كل لما أوجبت عموم الانفراد صار كأنّه قال لكل واحدة: إن دخلت هذه الدار فأنت طالق فمعنى العموم في إن يتعلق طلاق كل واحدة بدخولها حتى لا يقصر على الواحدة ومعنى الانفراد في أن لا يتوقف وقوع الطلاق على كل واحدة بدخول الباقيات بخلاف ما لو قال لهن: إن دخلتن هذه الدار، فدخلت واحدة منهن الدار فإنّها لا تطلق لأنّ العموم الثابت بقوله: إن دخلتن عموم شمول فأوجب تعلق طلاقهن بدخولهن جميعاً، فلا يقع بدخول واحدة منهن شيء؛ لأنّه بعض الشرط، وبوجود بعض الشرط لا ينزل شيء من الجزاء وهي تحتمل الخصوص مثل مَنْ إلاّ أنّها عند العموم تخالف مَنْ فإنّ كلمة كُلّ تقتضي الإحاطة على سبيل الإفراد وكلمة مَنْ لا تقتضي الإفراد، وسيتضح ذلك في مسائل السير إنْ شاء الله.

ذكرت لقلته، (ويدخل في صفات من يعقل أيضاً) تقول: ما زيد؟ فجوابه: الكريم، وقال الله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم﴾ أي: الطيبات لكم. (وكل للأحاطة على سبيل الأفراد) أي: جعل كل فرد كان ليس معه غيره، فهذا يسمى عموم الأفراد، (وهي تصحب الأسماء فتعمها) أي: تدخل على الأسماء فتعمها دون الأفعال؛ لأنّها لازمة الإضافة والمضاف إليه لا يكون إلا آسماً، فإنْ قال: كل آمرأة أتزوّجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على

(فإن دخلت على المنكّر أوجبت عموم إفراده، وإن دخلت على المعرف أوجبت عموم أجزائه، حتى فرقوا بين قولهم: كل رمان مأكول، وكل الرمان مأكول، بالصدق والكذب) أي: بصدق الأول وكذب الثاني إذِ القشر غير مأكول، ولهذا قال في الجامع: لو قال أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث، ولو قال: كل التطليقة يقع واحدة. (فإذا وصلت بَما، أوجبتُ عموم الأفعال). قال الله تعالى: ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها﴾ (ويثبت عمومُ الأسماء فيه ضمناً كعموم الأفعال في كل). حتى إذا قال: كل آمرأة أتزوجها فهي طالق، تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم، ولو تزوج آمرأة مرتين لم تطلق في المرة الثانية؛ لأنّها توجب العموم قصداً فيما وصلت به وهو الإسم دون الفعل، وإذا قال: كلما تزوجت آمرأة فهي طالق، فتزوج آمرأة مراراً تطلق في كل مرة لأنها تقتضي قصداً لدخولها عليه.

آمرأة واحدة مرتين. ولمّا كانت كلمة كل لعموم مدخولها (فإنْ دخلت على المنكر أوجبت عموم أفراده) لأنّه مدلولها لغة، (وإنْ دخلت على المعرّف أوجبت عموم أجزائه) لأنّه مدلولها عرفاً، ولهذا لو قال: أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث وإن قال: كل التطليقة يقع واحدة (حتى فرقوا بين قولهم: كل رمان مأكول، وكل الرمان مأكول بالصدق والكذب) أي: بصدق الأول، وكذب الثاني، لأنّ معنى الأول: كل فرد من الرمان مما يصلح أنْ يؤكل وهو صادق ومعنى الثاني: كل أجزاء الرمان مما يؤكل، وهو كذب؛ لأنّ القشر لا يؤكل قط. (وإذا وصلت بما أوجبت عموم الأفعال) بأن يقول: كلما تزوّجت أمرأة فهي طالق فمعناه: كل وقت أتزوّج آمرأة فهي طالق، فهو قصداً يقع على عموم التزويجات. (ويثبت عموم الأسماء فيه ضمناً) لأنّ عموم التزوج لا يكون إلاّ بعموم النساء، فيحنث بكل تزوّج سواء تزوّج آمرأة مراراً، أو تزوّج آمرأة بعد آمرأة. (كعموم الأفعال في كل) أي: كما أن عموم الأفعال يثبت في لفظ كل ضمناً لعموم الأسماء، بعكس كلمة كلما. (وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد) كما

(وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة لكلمة: كلّ ومَنْ، وذلك لأنّ كلمة كلّ للإحاطة على سبيل الإفراد وكلمة مَنْ توجب العموم من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد، وكلمة الجميع تتعرض لصفة الاجتماع، فصارت مخالفة لهما، إذا قال: جميع من دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً ان لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً بالشركة ويصير النفل واجباً لأوَّل جماعة تدخل وفي كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل)، أي: إذا قال كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل عشرة معاً وجب لكل رجل منهم النفل تاماً لما أنّه يوجب الإحاطة على سبيل الإفراد فآعتبر كل واحد من الداخلين بآنفراد كأنْ ليس معه غيره وهو أول في حق من تخلف من الناس ولم يدخل (وفي كلمة مَنْ يبطل النفل) أي: إذا قال:

كان في لفظ كل، فيعتبر جميع ما صدق عليه ما بعده مجتمعة معاً، (حتى إذا قال: جميع من دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً أنّ لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً). والنفل: هو ما يعطيه الإمام زائداً على سهم الغنيمة، فإن دخل عشرة معاً في صورة الجميع يكون الكل مشتركاً بين ذلك النفل الموعود عملاً بحقيقته، وإن دخلوا فرادي يستحق النفل الأول خاصة عملاً بمجازه وهو أنّ يجعل بمعنى كل، وآعترض عليه بأنّه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ. والجواب: أنّه لا يستعار بمعنى كل بعينه؛ لأنّه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة ما دخلوا معاً، بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان أو جماعة، فيكون للجماعة نفل واحد كما هو للأول الواحد عملاً بعموم المجاز، والأولى أنْ يقال: إنّ الغرض من هذا الكلام هو إظهار الشجاعة والجلادة، فإذا آستحقه جماعة بآعتبار ظاهر معناه الحقيقي فآستحقاق الواحد له بالطريق الأولى بدلالة النص لأنّه فيه إظهار كمال الشجاعة. (وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل) يعني: إذا قال: كل من دخل هذا الحصن أوّلاً

من دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً بطل النفل لأنّ الأول آسم لفرد سابق، فلما قرنه بمَنْ، سقط عمومه وتعين آحتمال الخصوص حملاً للمحتمل على المحكم، فلم يجب النفل إلاّ لواحد متقدم، ولم يوجد، ولو دخل العشرةُ فرادى كان النفل للأوّل خاصة فيَ الفصول الثلاثة إنّه الأوّل من كل وجه وكلمة مَنْ مبهمة في ذوات من يعقل أي: يذكر مرة للعموم، ومرة للخصوص، فكانت محتملة للخصوص، فينظر إلى القرينة ويعمل بها، وكلمة كُلّ يحتمل الخصوص، وكلمة الجميع يحتمل أن يستعار لمعنى الكل، لأنّ كل واحد منهما للجمع، ولكن بصفة غير صفة صاحبه على ما بيننا، فلما آشتركا في صفة الجمع آستقامت الاستعارة وقد قامت دلالة الخصوص وهو ذكر الأوّل لأنّه لما كان آسماً لفرد سابق كان محكماً، في الخصوص فيخص كلُّ واحد منهما لجواز ذكر العام وإرادة الخاص.

(والنكرة في موضع النفي تعم) سواء دخل النفي على الفعل الواقع على

فله من النفل كذا فدخل عشرة معاً، يجب لكل واحد منهم نفل تام؛ لأنّ كلمة كل للإحاطة على سبيل الأفراد، فآعتبر كل واحد من الداخلين كأن ليس معه غيره. وهو أول بالنسبة إلى من تخلف من الناس ولم يدخل، ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للأول خاصة لأنّه الأول من كل وجه، وكلمة كل يحتمل الخصوص (وفي كلمة من يبطل النفل) أي: إنْ قال: من دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً، لا يستحق أحد منهم؛ لأنّ الأول آسم لفرد سابق دخل أوّلاً ولم يوجد، بل وجد الداخلون الأولون، وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظ أوّلاً، بخلاف كلمة: كل والجميع، فإنّه يتغير بهما قوله أوّلاً، ولو دخل عشرة فرادى يستحق الأول النفل خاصة دون الباقين.

ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعاً، ذكر ما يكون عمومه عارضاً بدليل خارجي فقال: (والنكرة في موضع النفي تعم) وذلك لأنّها في

النكرة نحو ما رأيت رجلاً، أو على الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار، وعمومه ضروري لا بآعتبار صيغة الاسم لأنّك إذا قلت: ما رأيت رجلاً فقد أخبرت عن انتفاء رؤية رجل واحد منكر، ومن ضرورة آنتفاء رؤية رجل واحد غير عين آنتفاء رؤية جميع الرجال إذ لو رأى رجلاً واحداً يكون كاذباً في خبره بخلاف الإثبات فإنّه ليس من ضرورة إثبات رؤية رجل واحد إثبات رؤية غيره، يحققه أنّ من قال: أكلت اليوم شيئاً، فمن أراد تكذيبه يقول: ما أكلت اليوم شيئاً وذا يقتضي كونه مناقضاً له، ولو لم يكن للعموم لما كان مناقضاً له لأنّ السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي. ولأنّ اليهود لما قالوا: ما أنزل الله على بشر من شيء، قال الله تعالى: ﴿قل مَنْ أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ وإنّما ورد هذا نقضاً لقولهم؛ ولو لم يكن الأول للعموم لما كان الثاني تكذيباً له، ولأنّه لو لم يكن للعموم لما كان لا إله إلاّ الله نفياً لجميع الآلهة سوى الله تعالى. (وفي الإثبات تخص لكنها مطلقة وعند الشافعي تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في

أصل وضعها للماهية أو لفرد واحد غير معين على آختلاف القولين، فإذا دخل عليها النفي تعم إذ نفي الماهية أو الفرد الغير المعين لا يكون إلاّ كذلك، فإن تضمن معنى من الاستغراقية كان نصّاً فيه، كما في: لا رجل في الدار وقوله: لا إله إلاّ الله، وإلاّ لكان ظاهراً فيه ومحتملاً للخصوص، والدليل على عمومها: الإجماع، والاستعمال، وقوله تعالى: ﴿إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ فلو لم يكن قوله: ﴿على بشر﴾ وقوله: ﴿من شيء﴾ مفيداً للسلب الكلي، لما كان قوله: ﴿قل من أنزل الكتاب﴾ ردّاً له على سبيل الإيجاب الجزئي لأنّ السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي، (وفي الإثبات تخص لكنها مطلقة)، أي إذا لم تكن تحت النفي، بل كانت في الإثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين، لكنها مطلقة بحسب الأوصاف، كما إذا قلت: أعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لأوصاف كثيرة بأن تكون سوداء، أو بيضاء، أو غير ذلك، وإذا قلت: جاءني

الظهار).

اعلم أنّ النكـرة في موضـع الإثبات تخص عنـدنا ولا تعم لكنّهـا مطلقـة، والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات فيتناول واحداً غـير عين. وقـال الشافعي: يقيـد العموم، حتى قـال في قولـه تعالى: ﴿فتحـرير رقبة﴾ إنها عامة تتناول الصغير والكبيرة، والبيضاء والسوداء، والكافرة والمؤمنـة، والصحيحة والزمنة، حتى يخرج عن العهدة بتحرير كل واحدة، ولو لم تكن عامة لما خرج عن العهدة وقد خصت منها الزمنة إجماعاً، فيخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل. ولنا: أنّها مطلقة لا عامة، لأنّها فرد يتناول واحداً على آحتمال وصف دون وصف، ولهذا لا يجب عليه إلّا تحرير رقبة واحدة، ولـو كانت عـامة لما خرج عن العهدة بتحريـر رقبة واحـدة، والمطلق يحتمـل التقييد والتقييـد يمنع العمل بالمطلق فكان نسخاً له فكيف يكون تخصيصاً وهـو لا يمنع العمـل بالعـام ونسخ النص بالقياس لا يصح فبطل قياسه على كفارة القتل.

(س) لو لم يكن عامّاً لما وجب تحرير الرقاب بهذا النص.

(ج) جعل وجوب التحرير جزاء لأثر، فصار ذلك سبباً له فيتكـرر المسبب بتكـرر السبب، واشتراط الملك في الـرقبة لا بـآعتبـار التخصيص بـل لاقتضـاء تحرير الملك، إذِ التحرير لا يكون بدون الملك بالحديث. وعدم جواز الزمنة لا

رجل يفهم منه مجيء واحد مبهم مجهول الوصف، وليس المراد بـالمطلق ههنـا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة، بل هي الدالة على الـوحدة من غير دلالة على تعين الأوصاف، وهذا هو الذي غر الشافعي رحمه الله في ظنها عامة وهو معنى قوله: (وعند الشـافعي رحمه الله تعم، حتى قـال: بعموم الـرقبة المذكورة في الظهار) فإنّه يقـول: إنّ لفظ رقبة في قـوله تعـالى: ﴿فتحريـر رقبة﴾ عامة شاملة للمؤمنة والكافرة، والسوداء والبيضاء، والزمنة والمجنـونة، والعميـاء والمدبرة، وغيرها، وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحـوها بـالإجماع فـأخص أنا

بآعتبار التخصيص بل لأنّ الرقبة آسم لغير الهالكة لغة، والزمنة هالكة من وجه لفوات جنس المنفعة فلم يتناولها آسم الرقبة مطلقاً؛ ولأنّ التحرير المطلق وهو الإعتاق الكامل لا يكمل فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن في النص فكيف يخص؟ وما ذكر في الفتاوى أنّ الأمير إذا قال: من أصاب أسيراً فهو له، فأصاب رجل أسيرين أو ثلاثة فهو له لأنّ صيغة كلامه عامة في المصيب والمصاب لا يرد؛ لأنّ البحث في النكرة المجردة عن القرينة المقتضية للعموم ولم يوجد ثم، والمسطور في المحصول: أَنّ النكرة في الإثبات لا تفيد العموم إذا كان خبراً، نحو: جاءني رجل، وإن كان أمراً أفادت العموم عند الأكثر. (واذا وصفت النكرة بصفة عامة تعم، كقوله: والله لا أكلم أحداً إلّا رجلاً كوفياً، والله لا أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه)، ولا أَتزوَّج آمرأة كوفية، فالمستثنى في هذا كله عامٌّ

منها الكافرة بالقياس عليها. ونحن نقول: إنّ تخصيص الزمنة ليس بتخصيص، بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة، إذ هو فائت جنس المنفعة، والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب، والمدبرة غير مملوكة من وجه، فلا يتناولها آسم الرقبة ولا ينبغي أن يقاس عليها الكافرة في التخصيص. ولنا في هذا المقام ضابطتان: **إحداهما**: أنّ المطلق يجري على إطلاقه. **والثانية**: أنّ المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل، فالأول: في حق الأوصاف؛ كالإيمان والكفر، والثاني: في حق الذات؛ كالزمانة والعمى. وقال صاحب التلويح: إنّ هذا النزاع لفظي إذ لا يقول الشافعي بتحرير رقبات في الظهار، وإنّما يقول: بتحرير رقبة واحدة فقط. ونحن ما قلنا: إلّا بعموم الأوصاف، فسواه إنْ سمى هذا إطلاقاً، أو عموماً، (وإنْ وصفت بصفة عامة تعم) هذا بمنزلة الاستثناء مما سبق، كأنّه قال؛ وفي الإثبات تخص إلا إذا كانت موصوفة بصفة عامة فإنّها تعم لكل ما وجدت فيه هذه الصفة، وإن كانت خاصة في إخراج ما عداها، وهذا بحسب العرف والاستعمال، وإلّا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر، ولهذا لم تكن عامة إذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة؛ كقولك: والله لا أضرب إلا رجلاً ولدني، فإنّ الوالد لا يكون إلا واحداً، ولكن هذا الأصل أكثري لا

لعموم وصفه حتى لم يصر مولياً في مسئلة الإيلاء: لأنّه يمكنه القربان في كل يـوم فعدمت علامة الإيلاء فلم يكن مولياً، (ولهذا إذا قال: أيّ عبيـدي ضربـك فهو حر فضربوه انهم يعتقون)؛ لأنّ أيّا وإن كانت نكرة يراد بها جزء ما يضاف إليه، قال الله تعالى: ﴿أيكم يأتيني بعرشهـا﴾، والمراد واحـد منهم أي أيّ فرد منكم؟ فدل أنّها فرد لكنها وصفت بصفة عـامة وهي الضـرب فعمت بعمومهـا، حتى لو قال أيّ عبيدي ضربته فهو حر فضربهم لم يعتق إلاّ واحد منهم وهو الأول أي إذا كان متعاقباً وإن كان معاً يعتق واحد بغير عينه وإليه الخيار لأنّه أسند الضرب إلى المخاطب لا إلى النكرة التي تناولها، أي: فتعينت النكرة غير موصوفة فلم يتناول

كلي، وإلاّ فقد تعم بـدون الصفة، كـما في قولـه: تمرة خـير من جرادة، وقـوله: علمت نفس ما أحضرت، وعلمت نفس ما قدمت، وقـد تخص بالصفـة كما إذا قال: والله لأتزوجن امرأة كوفية يتزوج آمرأة واحدة، ومثل قولـك: لقيت رجلاً عالماً (كقوله: والله لا أكلم أحداً إلاّ رجلاً كوفياً) مثـال لعموم النكـرة الموصـوفة فإنّ رجلاً كان نكرة في الإثبات خاصة برجل واحد لـو لم يتكلم بقولـه: كوفيـاً، فيحنث إنْ كلم رجلين، ولـمّـا قال: كـوفياً عم جميـع رجال الكـوفـة، فـلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة. (وقوله: والله لا أقربكـما إلاّ يومـاً أقربكـما فيه) مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتيه، فإنّ قوله: يوماً نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله: أقربكما فيـه لكان مـولياً بعـد قربـان يوم واحد لأنّ هذا إيلاء مؤبد وليس مؤقتاً بأربعة أشهر، حتى تنقص الأشهر الأربعة بيوم، ولما وصفه بقوله: أقربكـما فيه لم يكن مـولياً أبـداً لأنّ كل يـوم يقربهـما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة، فلا يحنث به. (وكـذا إذا قال: أيّ عبيدي ضربـك فهو حـر فضربـوه إنهم يعتقون) مثـال ثالث لكـون النكرة عـامة بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة؛ فإن قـوله: أيّ عبيـدي؛ ليس بنكرة نحوية مضافاً إلى المعرفة ولكن يشبـه النكرة في الابهـام وصف بصفة عـامة وهـو قوله: ضربك؛ فيعم بعموم الصفة فيعتق كل منهم إن ضربوا المخاطب جملة مجتمعين أو متفرقين؛ بخلاف ما إذا قال: أيّ عبيدي ضربتَه فهـو حر، بـاضافـة الضرب

إلّا الواحد منهم، ولا يلزم أنّه لو قال لعبيده: أيُّكم حمل هذه الخشبة فهو حر، فحملوها معاً وهي خفيفة يطيق حملها كل واحد منهم، لم يعتقوا وقد عمهم صفة الحمل لأنّه ما وصف النكرة بصفة الحمل مطلقاً بل بحمل الخشبة، وإذا حملوها معاً فكلُّ واحد منهم حمل بعضها، فلم يتصف واحد منهم بحمل الخشبةِ، فلم يوجدِ الوصف الذي تعلق العتق به، فلم يعتق واحد منهم، فأما الضرب فيتم من الواحد بفعله وإن ضرب معه غيره، حتى لو حملوها على التعاقب عتقوا لأنّ كل واحد منهم حمل الخشبة.

(س) إذا كانت الخشبة حيث لا يطيق حملها واحد عتقوا إذا حملوها، وإنّما حمل كل واحد بعضها.

(ج) إذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد، فالمراد به وصف النكرة بأصل الحمل لا بحمل الخشبة، وهذا: لأنّ مقصوده: إذا كانت بحيث يحملها

إلى المخاطب وجعل العبيد مضروبين، فإنهم لا يعتقون كلهم إذا ضرب المخاطب جميعهم، بل إن ضربهم بالترتيب عتق الأول لعدم المزاحم، وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين واحد منهم، ووجه الفرق على ما هو المشهور أن في الأول وصفه بالضاربية فيعم بعموم الصفة، وفي الثاني قطع عن الوصفية لكونه مسنداً إلى المخاطب دون أيٍّ فلا يعم ويصار إلى أخص الخصوص، واعترض عليه بأنكم ان أردتم الوصف النحوي فليس شيء من المثالين من قبيل الوصف لأن أياً موصولة أو شرطية، وإن أردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لأنه في الأول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية؛ ألا ترى أن في قوله: إلا يوماً أقربكما فيه؛ وجد العموم مع أن يوماً وقع مفعولاً فيه لا فاعلاً فينبغي أن يكون في المفعول به كذلك، وأجيب بأن الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوماً وهو مفعول فيه فإنه جزء من الفعل لأنه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلا زمان، وقيل في الفرق بينهما أن في الصورة الأولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم إلى ضربه لأجل عتقه فلا يمكن التخير فيه للمولى بلا مرجح فيعم، بخلاف

واحد إظهار الجلادة في العادة، وذا إنّما يحصل بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل، وإذا كانت بحيث لا يحملها واحد فمقصوده أنْ تصير الخشبة محمولة إلى موضع حاجته، وذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم.

(وإذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف لمعنى العهد، أوجبت العموم، حتى يسقط آعتبار الجمعية إذا دخلت على الجمع عملاً بالدليلين،

الصورة الثانية فإنه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له أن يضربهم جميعاً ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم.

(وكذا إذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد أوجبت العموم) يعني كما أن النكرة إذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك إذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف العهدي أوجبت العموم؛ سواء كان العموم للجنس كما ذهب إليه فخر الاسلام وتابعوه، أو للاستغراق كما ذهب إليه أهل العربية وجمهور الاصوليين، وفيه تنبيه على أن العهد هو الأصل في اللازم فما دام يستقيم العهد لا يصار إلى معنى آخر سواء كان عهداً خارجياً أو ذهنياً كما ذهب إليه البعض؛ وقيل عهداً خارجياً فقط فإنه الأصل في التعريف والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة، فإن لم يستقم العهد بأن لم يكن ثمة أفراد معهودة أو لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الأدنى والكل على حسب قابلية المقام، أو على الاستغراق فيستوعب الكل يقيناً؛ كما في قوله تعالى: ﴿ان الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ وقوله: ﴿السارق والسارقة﴾، ﴿والزانية والزاني﴾ وأمثاله (حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت على الجمع عملاً بالدليلين) تفريع على قوله: أوجبتِ العموم، أي هذا القدر إذا كان دخول اللام في المفرد؛ وأما إذا كان على الجمع فثمرة عمومه أنه يسقط معنى الجمع فلا يكون أقله الثلاث، إذ لو بقي جمعاً لم يظهر للام فائدة إذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب أن يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلاثة معمولاً للجنس وما فوقه

فيحنث بتزوّج آمرأة إذا حلف لا يتزوج النساء).

اعلم أنّ لام المعرفة إذا دخلت على فرد لا يحتمل التعريف لمعنى العهد، أوجبت العموم عند الفقهاء والمبرد والجبّائي، خلافاً لبعض المتكلمين، لقوله تعالى: ﴿إن الإنسان لفي خسرٍ﴾ أي: هذا الجنس، والدليل على عمومه آستثناء المؤمنين، فالاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، وذا يدل على عموم هذا اللفظ وكذا في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة، والزانية والزاني﴾ أوجبت العموم، ولهذا قلنا: المرأة التي أتزوجها طالق، تطلق كلّ آمرأة يتزوجها. وأصل ذلك: أنّ لام المعرفةِ للعهدِ، وهو أنْ يذكر شيئاً ثم يعاوده فيكون ذلك معهوداً قال الله تعالى: ﴿أنا أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾ أي: ذلك الرسول بعينه، وإذا لم يكن في كلامة نكرة سابقة يمكن تعريفها بالألف واللام، حمل على الجنس ليكون تعريفاً له ليقدّر معنى العهد، مثل قولك: فلان يحب الدينار أي هذا الجنس؛ لأنّه ليس فيه عين معهودة، ولهذا لو قال: أنت‌الطلاق،أو أنت طالق الطلاق، ونوى الثلاث يقع الثلاث، وإن لم ينو يقع واحدة لأنّها أدنى الجنس وهو متيقن، وإن دخلت على الجمع فللعهد إن كان، وإلاّ فللعموم لصحة الاستثناء، واستدلال أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»، «وأمرت أن أقاتل الناس»، وتسليم غيرهما لهما خلافاً للواقفية وأبي هاشم، ويسقط معنى الجمعية، حتى لو

للجمع (فيحنث بتزوّج امرأة واحدة إذا حلف لا يتزوّج النساء) ولو كان معنى الجمع باقياً لما حنث بما دون الثلاثة؛ ومثله قوله تعالى: ﴿لا يحل لك النساء من بعد﴾ وقوله تعالى: ﴿إنّما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ الآية، فتكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين، وعند الشافعي رحمه الله لا بد أن يصرف إلى الفقراء الثلاثة والمساكين الثلاثة عملاً بالجمع، هذا غاية ما قيل في هذا المقام وفيه تأمل، ثم إنه لما ذكر إفادة النكرة والمعرفة التعميم، أورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال:

حلف لا يتزوج النساء فتزوج واحدة يحنث؛ لأنّها صارت عبارة عن الجنس بسبب الألف واللام عملاً بحرف التعريف والجمعية، بخلاف ما لو حلف لا يتزوج نساء وقد حققناه من قبل.

(والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عينَ الأولى) لدلالة العهد قال الله تعالى: ﴿فعصى فرعون الرسول﴾ أي: هذا الذي ذكرناه.

(وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى)؛ لأن النكرة تتناول واحداً غير عين، فلو آنصرفت الثانية إلى الأولى لتعينت من وجه فلا تكون نكرة مطلقة.

(والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى)؛ لدلالة العهد قال

(والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) وهذا لا يتصور إلا في التعريف باللام أو الإضافة دون الأعلام ونحوها، فإذا أعيدت باللام كان ذلك إشارة إلى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى الرسول﴾ (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) لأنها لو كانت عينَ الأولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها نكارة والمقدر خِلافُهُ.

(والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) لأن اللام يشير إلى معهود مذكور فيما سبق، ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى: ﴿فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسراً﴾ فإن العسر أعيد معرفاً فيكون عين الأول؛ واليسر أعيد منكراً فيكون غير الأول فعلم أن مع كل عسر واحد يسرين؛ وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما مروياً عن النبي عليه السلام: «لن يغلب عسر يسرين» وقال الشاعر:

(إذا اشتدت بك البلوى ففكر في ألم نشرح)
(فعسر بين يسرين إذا فكرته فافرح)

الله تعالى: ﴿فإنّ مع العسر يسراً إنّ مع العسر يسراً﴾، قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما: لن يغلب عسر يسرين؛ لأن اليسر كرر منكراً والعسر كرر معرفاً، وقد روى مرفوعاً أنّه عليه السلام خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول: «لن يغلب عسر يسرين». وإنما كان العسر واحداً لأنّه لا يخلو، إمّا أَنْ يكون تعريفه للعهد، وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لأن حكمه حكم زيد في قولك: إنّ مع زيد مالاً إنّ مع زيد مالاً، وإمّا أن يكون للجنس الذي يعلمه كل واحد فهو هو أيضاً. وأما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس، فإذا كان الكلام مستأنفاً غير مَكرر فقد تناوَل بعضاً غير البعض الأول بغير إشكال.

وقيل: لا يحتمل هذا اللفظ هذا المعنى، كما لا يحتمل قول القائل: إنّ مع الفارس رمحاً إن مع الفارس رمحاً، أن يكون معه رمحان بل هذا من باب التأكيد، كما في قوله تعالى: ﴿أولى لك فأولى ثم أولى لك فأولى﴾.

وقال فخر الاسلام عندي في هذا المقام نظر لأنه يحتمل أن تكون الجملة الثانية تأكيداً للأولى كما إن قولنا: إن مع زيد كتاباً إن مع زيد كتاباً لا يدل على أن معه كتابين فيكون العسر واحداً واليسر واحداً.

(وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) لأنها لو كانت عين الأولى لتعينت بلا إشارة حرف يدل عليه وهو باطل، ولم يوجد لهذا مثال في النص، وقد جعلوا في مثاله ما إذا أقرّ بألف مقيد بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بألف غير مقيد بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر؛ يكون الثاني غير الأول ويلزمه ألفان، وينبغي أن يعلم أن هذا كله عند الاطلاق وخلوا المقام عن القرائن، وإلا فقد تعاد النكرة معرفة مع الغايرة كقوله تعالى: ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون، أن تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا﴾ فالكتاب الأول: القرآن؛ والثاني: التوراة والانجيل، وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾، وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى: ﴿وهوالذي

(وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى)؛ لأنّ في صرف الثانية إلى الأولى نوع تعين فلا يكون نكرة على الإطلاق ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا أقرَّ بمائة درهم في موطن وأشهد شاهدين، ثم أقر بمائة في موطن آخر وأشهد شاهدين، كان الثاني غير الأول. ولو كتب صكّاً فيه إقرار بمائة وأشهد شاهدين في مجلس، ثم أشهد شاهدين في مجلس آخر، كان المال واحداً، لأنّه حين أضاف الإقرار إلى ما في الصّكّ صار الثاني معرفاً ويتناول ما يتناوله الأول، ولو أقر في مجلس واحد مرتين فالمال واحد آستحساناً، لأنّ للمجلس تأثيراً في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها ككلام واحد، فبآعتباره يكون الثاني معرفاً من وجه، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: يحمل الثاني على الأوّل وإن آختلف المجلس بآعتبار العادة فإنّ الإنسان يكرر الإقرار بمال واحد بين يدي كل فريق للاستيثاق والمال لا يجب مع الشكّ فلاحتمال الإعادة بطريق العادة لم يتعدد المال.

(وما ينتهي إليه الخصوص نوعان: الواحد فيما هو فرد بصيغته، أو ملحق به، كالمرأة والنساء والثلاثة فيما كان جمعاً صيغة ومعنى).

أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب﴾ وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى: ﴿انما إلهكم إله واحد﴾ وأمثال ذلك، ثم بعد ذلك ذكر المصنف رحمه الله أقصى ما ينتهي إليه التخصيص في العام، وكان ينبغي أن يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفاً على بيان ألفاظه أخره عنها فقال:

(وما ينتهي إليه الخصوص نوعان) أي المقدار الذي لا يتعدى إلى ما تحته نوعان (**النوع الأول**: الواحد فيما هو فرد) بصيغته: كمن وما والطائفة واسم الجنس المعرف باللام؛ (أو الملحق به) كالجموع المعرفة بلام الجنس فإنهما لو خليا عن الواحد أيضاً لفات اللفظ عن مدلوله (كالمرأة والنساء) نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام؛ والنساء جمع لا واحد له محلى بلام الجنس؛

اعلم أَنّ الخصوص يصح إلى أن يبقى الواحد فيها هو جنس، سواء كان فرداً صيغة كالرجل والمرأة، أو دلالة كالعبيد والنساء والطائفة يحتمل الخصوص إلى الواحد لما مر أَنّها صارت جنساً، وأما الجمع صيغة ومعنى، كعبيد ونساء، أو معنى لا صيغةً كرهط وقوم فيحتمل الخصوصَ إلى الثلاثة؛ لأنّ أدنى الجمع ثلاثة بإجماع أهل اللغة وقد نص عليه محمد في غير موضع وهو قول ابن عباس وأبي حنيفة والشافعي. وقال عمر وزيد ومالك وبعض أصحاب الشافعي: أقل الجمع اثنان واحتجوا بقوله تعالى: ﴿هذان خصمان اختصموا﴾ وقوله تعالى: ﴿وداود وسليمان﴾ إلى قوله: ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾، وقوله تعالى في قصة موسى وهارون: ﴿إنا معكم مستمعون﴾ وقوله تعالى: ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾، وبقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» ولأنّ في الاثنين اجتماعاً كما في الثلاثة وفي الوصايا والمواريث جعل الاثنين حكم الجماعة بالإجماع حتى لو أوصى لأقرباءِ فلان يكون للإثنين من الميراث ما للثلاثة، والأخوان يحجبان الأمّ من الثلث إلى السدس بقوله تعالى: ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾ ويستعمل الاثنان استعمال الجمع في اللغة فيقال: نحن فعلنا في

وينتهي تخصيصها إلى الواحد البتة (و) النوع (الثاني: الثلاثة فيما كان جمعاً صيغة ومعنى) كرجال ونساء منكراً مما لم يدخله لام الجنس، ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط، وإنما ينتهي تخصيص هؤلاء كلها إلى الثلاثة (لأن أدنى الجمع الثلاثة باجماع أهل اللغة) فلو لم يبق تحته ثلاثة أفراد لفات اللفظ عن مقصوده، وقال بعض أصحاب الشافعي ومالك رحمهما الله: إن أقل الجمع اثنان، فينتهي التخصيص إليه تمسكاً بقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله (وقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» محمول على المواريث والوصايا) فإن في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقاً وحجباً فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات، ويحجب الاخوان للأم من الثلث إلى السدس كالاخوة الثلاثة، والوصية أخت الميراث في كونها استخلافاً بعد الموت، وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض؛

الاثنين كما في الجماعة، ولا خلاف أنّ الإمام يتقدّم إذا كان خلفه آثنان والتقدّم سنة الجماعة، ولنا: قوله عليه السلام: «الواحد شيطان، والاثنان شيطانان والثلاثة ركب» وهو اسم للجماعة، فقد فصل بين التثنية والجمع في الحكم، ولأنّ أهل اللغة أجمعوا على أنّ الكلام ثلاثة أقسام: واحد وتثنية وجمع، ثم للوحدان أبنية مختلفة، وكذلك للجمع أبنية مختلفة، وللتثنية مثال واحد وله علامة مخصوصة أي: الألف أو الياء والنون، فدل أنّ التثنية غير الجمع، ولو كان للتثنية حكم الجمع لما اختص بصيغة، كما لم يوضع لما زاد على الثلاثة صيغة مختصة لما كانت صيغة الجمع تجمعها؛ ولأنّ الجمع ينعت بالثلاثة فما فوقها ولا ينعت بالاثنين فيقال: رجال ثلاثة، ولا يقال رجال آثنان، وقد فصلوا بين ضمير الاثنين والجمع فيقال: فعلا وفعلوا، والتفاوت آية التفاوت وأجمع الفقهاء على أنّ الإمام لا يتقدّم على الواحد ولو كان المثنى جمعاً لتقدّم الإمام لأنّ التقدم سنة الجماعة والإمام من الجماعة ولأنّ الواحد إذا آنضم إليه الواحد تعارض الفردان؛ لأنّ الأوّل يجذب الثاني إلى نفسه ويجعله فرداً كما هو صيغته، والثاني يجذب الأوّل إلى نفسه ويجعله جمعاً لوجود الاجتماع، فتعارض الشبهان فلم يبق

فإن أوصى لموالي فلان وله موليان أو لأخوة زيد وله أخوان يستحقان الكل (أو على سنة تقدم الامام) أي إذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلاثة خلافاً لأبي يوسف رحمه الله فإنه عنده يتوسطهما؛ وذلك لأن الامام محسوب في الجماعة كلها إلا في الجمعة فإن فيها تشترط ثلاثة رجال سوى الامام خلافاً لأبي يوسف رحمه الله إذ عنده يكفي اثنان سوى الامام، ولم يذكر المصنف رحمه الله الجواب الثالث الذي ذكره غيره؛ وهو أنه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام؛ فإنه عليه السلام نهى أوّلاً عن مسافرة الواحد والاثنين لضعف الإسلام وغلبة الكفار، فقال: «الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب» أي جماعة كافية، ثم لما قوى الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» وباقي تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة في المطولات. ثم لما فرغ عن بحث العام شرع في بيان المشترك فقال:

التوحد والجمعية لعدم الرجحان، فبقي قسماً آخر بين الوحدان والجمع وهو المثنى، وأما في الثلاث فتعارض كل فرد آثنان فترجح جانب الجمعية وسقط معنى التوحد أصلاً، ولهذا خرج الجواب عما قالوا: إن في الاثنين آجتماعاً كما في الثلاثة، ولأن الكلام فيما يتناوله لفظ الجمع كرجال النساء، لا في ماهية الجمع، والشرع جعل الثلاث حدّاً لأعذار كما في شرط الخيار، وقصّة الأخيار كقصة صالح عليه السلام حيث قال الله تعالى: ﴿تمتعوا في داركم ثلاثة أيام﴾ وقصة موسى وصاحبه عليهما السلام، ولو كان الاثنان جمعاً لما جاز التجاوز عن الاثنين لأنّ ما وراءه أقل الجمع يشارك بعضه بعضاً. وقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» محمول على المواريث والوصايا، أو على سنة تقدم الإمام في الجماعة أنه يتقدّم على الاثنين كما يتقدم على الجماعة، وقيل: إنه عليه السلام نهى عن السفر إلاّ مع الجماعة في آبتداء الإسلام فلما ظهرت قوّة المسلمين بين أنّ الاثنتين فما فوقهما جماعة في جواز السفر، وأمّا في المواريث وآستحقاق الاثنين الثلثين ليس بالنص الوارد بصيغة الجماعة وهو قوله تعالى: ﴿فلهن ثلثا ما ترك﴾ إنّما هو للثلاث فصاعداً وإنّما آستحقاق الاثنين للثلثين بقوله تعالى: ﴿فإن كانتا الاثنتين فلهما الثلثان مما ترك﴾ أو بإشارة قوله تعالى: ﴿للذكر مثل حظ الانثيين﴾ فإن نصيب الابن مع الابنة الثلثان، فثبت به أنّ ذلك حظ الانثيين وما بعده لبيان أنهنّ وإن كنَّ أكثر من آثنتين لا يكون لهنّ سوى الثلثين عند الانفراد والحجب بالأخوين عرف بآتفاق الصحابة رضي الله عنهم، ألا ترى أنّ ابن عباس قال لعثمان: «الأخوة في لسان قومك لا يتناول الاثنين، فقال: نعم ولكني لا أستجيز أن أخالفهم فيما رأوا» ولأن الحجب مبنيّ على الارث؛ لأنه لا يتصوّر بدونه، والاسم يتناول المثنى مجازاً فألحق به، والوصية تبنى على ارث أيضاً، لأنّها أخت الميراث، إذ كل واحد منهما خلافة ثبتت بعد الموت، وقوله: الإمام يتقدم على الاثنين، قلنا: لأنّ الجماعة تكمل بالإمام فيكون الكل جمعاً والتقدم سنة الجماعة لا أن يكون خلف الإمام جماعة، ولهذا شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الإمام لما أنّ الجماعة فيها شرط سوى الإمام

بإشارة قوله تعالى: ﴿فآسعوا إلى ذكر الله﴾ وقد حققناه في شرح النافع، والخصم يطلق على الواحد والجمع كالصنف، والمراد بالآية الثانية: حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم، وبالثالثة: موسى وهارون وفرعون، وبالرابعة: الدواعي المختلفة بطريق إطلاق آسم المحل على الحالّ، وهذا لأنّهما لما خالفتا أمر الرسول عليه السلام وقع في قلبهما دواعي مختلفة وأفكار متباينة؛ ولأنّ أكثر أعضاء الإنسان زوج فألحق الفرد بالزوج لعظم منفعته، وقد جاء في اللغة قلباً كما وقوله: نحن فعلنا لا يصح إلاّ من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره على أنّ جعله تبعاً لنفسه فلم يحسن أن تفردا بصيغة ويجوز أَنْ يقول الواحد: فعلنا كذا وأمرنا بكذا، وهذا لا يدل على أنّ الجمع يتناول الفرد حقيقة، وظن بعض أصحابنا أَنّ أدنى الجمع آثنان عند أبي يوسف على قياس مسئلة الجمعة وليس كذلك، فالجمع الصحيح عنده ثلاثة إلا أنه جعل الإمام من جملة الجماعة وقالا: الشرط في الجمعة الإمام والجماعة فلم يكن الإمام محسوباً من الجماعة فيشترط ثلاثة سواه.

(وأما المشترك: فما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل، كالقرء للحيض والطهر) إذا كان آسماً لا مصدراً، وكالعين فإنّه: آسم للناظر، وعين

(وأما المشترك فما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل) أراد بالأفراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط؛ وهو يخرج الخاص، وقوله: مختلفة الحدود، يخرج العام على ما مر، وقوله: على سبيل البدل؛ لبيان الواقع أو احتراز عن قول الشافعي رحمه الله انه على سبيل الشمول كما سيأتي، وقيل إنه احتراز عن لفظ الشيء فإنه بآعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن هذا المشترك؛ وبآعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي (كالقرء للحيض والطهر) فإنه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين لا يجتمعان، وقد أوّله الشافعي رحمه الله بالطهر؛ وأبو حينفة رحمه الله بالحيض كما عرفت.

الشمس، والميزان، وعين الركية، وعين الماء، وللنقد من المال، وللشيء المتعين في نفسه، وكالمولى للمعتِق والمعتق، والصريم: لليل والصبح، والبين: فإنّه للفراق، والوصل، شعر:

فوالله لولا البين لم يكن الهوى ولولا الهوى ما حن للبين آلف

وهو مأخوذ من الاشتراك فتشترك فيه الأسامي، لو وضع آسم العين بإزاء لفظ الشمس والينبوع أو المعاني لو وضع بإزاء معنى الشمس ومعنى الينبوع، وردّ قول من أحاله زاعماً بأنه منشأ المفاسد، ومُخلٌّ بالمقاصد، فالمقصود من وضع الأسامي التمييز بين الموجودات فلو وضعوا آسماً واحِداً للشيء ولضدّه لم يظهر فائدة وضع الأسامي وهو الإفهام بأن ذكر الشيء مبهماً قد يكون غرض المتكلم حيث لا يعلم التفصيل، أو يكون ذكره مصرحاً مفسدة، ألا ترى إلى قول الصدّيق: «هو رجل يهديني السبيل» حين سأله كافر عن رسول الله عليه السلام وقت ذهابهما إلى الغار أنّه من هو؟ ولأن العاقل إذا كان غرضه إعلام السامع بالمخبر به دون المخبر يقول: أخبرني رجل بكذا، وإذا أراد إعلامه بهما يقول: أخبرني فلان آبن فلان، فدل أنّ الإبهام مقصود كالإفهام والوضع تبع غرض المتكلم ولأنّه قد تضع قبيلة آسماً لمعنى ثم تضع قبيلة أخرى ذلك الاسم لمعنى آخر، ثم يشتهر الوضعان فيقع الاشتراك، وقول من أوجبه ظاناً بأنّ الألفاظ متناهية؛ لأنّها تركبت من حروف متناهية، والمعاني غير متناهية؛ لأنّ أحد أنواع المعاني العدد وهو غير متناه، فلو وزعت على المعاني لزم الاشتراك بأنّ تناهي الشيء لا يستلزم تناهي ما يتركب منه، وأنّ المعاني إن لم تكن متناهية فالمقصود بالوضع وهو ما تكثر الحاجة إلى التعبير عنه متناهٍ، وأنّ ما لا يكون كذلك يجوز خلُوًّا للغة عنه، فكان الحق جوازه وهو واقع في القرآن لقوله تعالى: ﴿ثلاثة قروء، والليل إذا عسعس﴾ فإنّه مشترك بين أقبل وأدبر، وخالف ابن داود متشبثاً بأنّه لو وقع مبيناً يطول الكلام بلا طائل، ولو وقع غير مبين يكون عبثاً.

ولنا: أنه يقع مبيناً بقرائن لفظية، تفيد اللفظ فصاحة، والمعنى وثاقة، وبقرائن معنوية يتضح بآستنباطها ذكاء المكلف وينال به مرتبة الاجتهاد.

وحكمه: التوقف فيه بشرط التأمل، ليترجح بعض وجوهه للعمـل به لأنّ المشترك يحتمل الإدراك بالتأمل في صيغة اللفظ برجحان بعض الوجوه كما قلنا في القـرء: بأنّـه ينبىء عن الجمع، بـدليل المقـراة والقرى لاجتمـاع الماء والنـاس، والاجتماع في الحيض لا في الطهـر، أو عن الانتقال، والـدم ينتقل من الـداخل إلى الخارج، وبالنظر في السباق فإنّ الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره والطلاق المسنون في الطهر فلو حمل على الإطهار لانقضت العدّة بقرءين، وبعض الثـالث، ولو حمـل على الحيض تنقضي عـدّتها بثـلاث حيضات كـوامل لأنّـه إذا طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة من العدّة ويحتسب الطهر الذي طلقهـا فيه عند الشـافعي والسياق فيـه عرف أنّ قـوله تعـالى: ﴿أحلنا دار المقـامة﴾ من الحلول﴾ من الحلول، وقـوله: ﴿أحـل لكم ليلة الصيام الـرفث﴾ من الحل وفي أمر خارج: نقلي كقولـه عليه السـلام: «طلاق الأمـة ثنتان، وعـدّتها حيضتـان، وعـدّتها نصف عـدّة الحرة» وعقـلي كقـولهم: الحيض هـو المعروف والعدة للتعرف.

وهذا بخلاف المجمـل فإنّـه لا يدرك المـراد به إلاّ ببيـان من المجمل لمعنى زائد ثبت شرعاً على المعنى اللغوي كالربا، فنفس الربا وهـو الزيـادة غير محـرم، فـإن البيع وضـع للاسـترباح ولكن المـراد فضل خـال عن العـوض المشـروط في العقـد، ومعلوم أنه بـالتأمـل في صيغة اللفظ لا يعـرف هـذا بـل بـالشـرع. أو لانسداد باب الترجيح لغـة كقولـه تعالى: ﴿وآتـوا حقه يـوم حصاد﴾ فـإنّ الحق مجمل لم يدر أنه خمس أو عشر أو غيرذلـك، وكالنـاهل فهـو للعطشـان والريـان لغة، فإذا تكلم به من غير سبق قرينة كـان مجملاً لانسـداد باب التـرجيح لغـة،

(وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمـل به) يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتـأمل لأجـل ترجـح بعض الوجـوه لأجل العمل لا للعلم القطعي؛ كما تأملنا في القرء بعدة أوجه: أحدهـا: بصيغة ثلاثة، والثاني: بكون أقل الجمع ثلاثة على ما مر، والثالث: بـأنه بمعنى الجمـع

فوجب الرجوع فيه إلى بيان المجمل. (ولا عموم له) عندنا خلافاً للشافعي والقاضي أبي بكر والجبّائي.

لهم أنّ الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة آستغفار، وقد قال الله تعالى: ﴿إنّ الله وملائكته يصلون على النبي﴾ وأريد بها المعنيان وهما مختلفان.

ولنا أنّه إن لم يكنْ موضوعاً للمجموع، فلا يجوز آستعماله فيه، وإن كان موضوعاً له وهو موضوع أيضاً لكل واحد من الأفراد، فاللفظ دائرٌ بين كل واحد من المفردين وبين المجموع، فيكون الجزم بإفادته للمجموع دون كل واحد من المفردين ترجيحاً لأحد الجائزين على الآخر بلا مرجح؛ ولأنّ الأمّة آجتمعت على أنْ لا عموم لقوله تعالى: ﴿ثلاثة قروء﴾ بل المراد: الحيض أو الاطهار؛ ولأنّ السبب الأكثريّ في وقوع المشترك وضعُ القبيلتين فآستحال عمومه؛ لأنّ كل واضع لم يضعه إلا لواحد؛ ولأنّ العام ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول فآستحال أنْ يكون المشترك عامّاً، لأنّه يتناول أفراداً مختلفة الحدود، والمراد بالصلاة: المعنى المشترك بينهما هو العناية بحال النبي عليه السلام إظهاراً لشرفه، والعناية من الله تعالى رحمة، ومن الملائكة آستغفار، ومن الأمّة دعاء

والانتقال والمجتمع هو الدم في أيام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في أيام الحيض، وتحقيقه أن الحيض إن كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل، وإن لم يكن جامعاً بخلاف الطهر فإنه ليس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل، وإن كان أيام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال؛ بخلاف أيام الطهر فإنها ليست بمحل الانتقال وإن كانت محلاً للاجتماع في بادىء الرأي، وقد أوضحت ذلك في التفسير الأحمدي وههنا لا يسعه المقام (ولا عموم له) أي للمشترك عندنا فلا يجوز إرادة معنييه معاً وقال الشافعي رحمه الله: يجوز أن يراد به المعنيان معاً كما في قوله تعالى: ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ فالصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار؛ وقد أريدا بلفظ واحد وهو قوله: يصلون، ونحن نقول سيقت الآية لأيجاب اقتداء

وصلوات عليه، أو يقدر خبر لدلالة ما يقارنه عليه، ولهذا قلنا لو أوصى بثلث ما له لمواليه، وله موال أعتقوه وموال أعتقهم، تبطل الوصية؛ لأنّ الاسم مشترك، ويحتمل أنْ يراد به المولى الأعلى مجازاة على إنعامه وشكراً لإحسانه قال عليه السلام: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»، ويحتمل أن يراد به الأسفل زيادة للإنعام ترحماً قال عليه السلام: «من أتى بالمبرة فليتمم»، ولم يدخل النوعان تحت الاسم، لأنّه لا عموم للمشترك، وبطل التعيين لأنّ مقاصد الناس مختلفة فيكون المراد أحدهما وهو مجهول، فبطلت الوصية لجهالة الموصى له إذِ التمليك من المجهول باطل.

(س) لو حلف لا يكلم موالي فلان، يتناول يمينه الأعلى والأسفل وأيَّهما كلم حنث.

(ج) اليمين تناولت أحدهما لما كان مجهولاً فيحنث بكلام أيها وجد، كما لو حلف لا يكلم أحد هذين؛ وهنا لو أوصى لأحدِ هذين تبطل الوصية والأصل عدم الاشتراك، ونعني به: أنّ اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه، كان الأغلب على الظن عدم الاشتراك. وهذا؛ لأنّ الكلمات في الأكثر مفردة لا مشتركة بدليل الاستقراء وهو دليل الرجحان ولأن الاشتراك يخل بالفهم، وربما يوقع في الغلط

المؤمنين بالله والملائكة؛ ولا يصلح ذلك إلا بأخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشأنه؛ فيكون المعنى: إن الله وملائكته يعتنون بشأنه يأيها الذين آمنوا اعتنوا أيضاً بشأنه؛ وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء، وتحرير محل النزاع أنه هل يجوز أن يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على أن يكون مراداً ومناطاً للحكم أم لا؟ فعندنا لا يجوز ذلك لأن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره، فآعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب إرادته خاصة؛ وبآعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب إرادته خاصة فيلزم أن يكون كل منهما مراداً وغير مراد؛ فلا يكون ذلك إلا بأن يراد أحد المعنيين على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسبه؛ فيكون جمعاً بين

ويفوت الغرض بتعذر الاستكشاف لمهابة القائل واستنكاف السامع عن السؤال؛ ولأنّ الحاجة إلى وضع الألفاظ المفردة ضرورية دون المشتركة لحصول التعريف على طريق الإبهام بالترديد فكانت أرجح.

(**وأما المؤوّل**: فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي).

مأخوذ من: آل يؤول إذا رجع، وأوّلته إذا رجعته وصرفته، لأنّك متى تأملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه إلى شيء معين، فقد أوّلته إليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي، قال الله تعالى: ﴿هل ينظرون إلاّ تأويله﴾ أي: عاقبته، وهذا بخلاف المجمل إذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل، فإنّه يسمى مفسراً أي: مكشوفاً كشفاً لا شبهة فيه، لأنّه عرف بدليل قاطع مأخوذ من قولهم: أسفر الصبح إذا أضاء وظهر ظهوراً منتشراً لا شبهة فيه، وسفرت المرأة عن وجهها أي: كشفت وجهها، فيكون التفسير مقلوباً من السفر كجذب وجبذ وطمس وطسم، ومنه قوله عليه السلام: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»، رواه العشرة المبشرة بالجنة أي: قطع القول بأن المراد هذا برأيه فكأنّه نصب نفسه صاحب الوحي، وبه يتضح خطأ المعتزلة في قولهم: إنّ كل مجتهد مصيب؛ لأنّ الثابت بالاجتهاد الإصابة بغالب الرأي، فمن قال: إنه يدرك به الحق قطعاً فهو داخل فيمن تناوله الخبر، والمؤوّل داخل في قسم النظم وإن تبين المراد من المشترك بالرأي لأنّه بعد ما ظهر المراد بالرأي يثبت الحكم بنفس الصيغة كأنّه كان في الأول لهذا المعنى، ألا ترى أنّ

الحقيقة والمجاز وهو باطل، وعنده يجوز ذلك بشرط أن لا يكون بينهما مضادة، فإذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع، وكذا لا تجوز إرادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق، وتحقيق كل ذلك في التلويح. ثم ذكر المصنف بعده المؤوّل فقال:

(وأما المؤوّل فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) يعني أن المشترك ما دام لم يترجح أحد معنييه على الآخر فهو مشترك؛ وإذا ترجح أحد

النص المجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد يضاف الحكم إلى النص لا إلى الخبر، فكذا هنا بعد البيان بالرأي يضاف الحكم إلى الصيغة لا إلى الرأي.

(**وحكمه**: العمل به على آحتمال الغلط) لأنّه ثابت بالرأي وذا لا ينفك عن آحتمال الغلط.

بيان القسم الثاني:

(**أما الظاهر**: فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته).

معنييه بتأويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤوّلاً، وإنما عد من أقسام النظم وإن حصل بفعل التأويل لأن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة فكأن النص ورد بهذا، وإنما قيد بقوله: من المشترك؛ لأن المراد ههنا هو هذا المؤوّل الذي بعد المشترك، وإلا فالخفي والمشكل والمجمل إذا زال خفاؤها بدليل ظني صار مؤوّلاً أيضاً؛ ولكنه من أقسام البيان، والمراد بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد أو القياس أو نحوه؛ فلا يقال: إنه لا يشمل ما إذا حصل التأويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط، ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة، وقد يكون بالتأمل في السياق كما قلنا في القرء بالنظر إلى نفسه وبالنظر إلى ثلاثة؛ وقد يكون بالنظر إلى السياق كما في قوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث﴾ عرف أنه من الحل، وفي قوله: ﴿أحلنا دار المقامة﴾ عرف انه من الحلول.

(وحكمه العمل به على احتمال الغلط) أي حكم المؤوّل وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال أنه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر، والحاصل أنه ظني واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده. ثم شرع في التقسيم الثاني فقال:

(وأما الظاهر فآسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته) أي لا يحتاج إلى الطلب والتأمل كما في مقابلاتها ولا يزاد على الصيغة شيء آخر من السوق ونحوه كما في النص؛ فخرج هذا كله من قوله: بصيغته؛ لكن يشترط في هذا كون

وهو مأخوذ من الظهور وهو: الوضوع والانكشاف.

(**وحكمه**: وجوب العمل بالذي ظهر منه.

وأما النص: فما آزداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في التكلم لا في نفس الصيغة).

مأخوذ من قولهم: نصصت الدابة إذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد بسبب باشرته، وسمي مجلس العروس منصة لزيادة ظهوره على سائر المجالس بنوع تكلف آتصل به، فكذا الكلام بالسوق للمقصود يظهر له زيادة جلاء فوق ما يكون للصيغة بنفسه.

السامع من أهل اللسان، وفي ازدياد لفظ الكلام إشارة إلى أن هذا التقسيم مما يتعلق بالكلام كالرابع كما أن الأول والثالث يتعلق بالكلمة، والمراد من الظهور في قوله: ما ظهر؛ الظهور اللغوي فلا يراد أن هذا تعريف الشيء بنفسه.

(وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه) على سبيل القطع واليقين؛ حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لأن غايته أنه محتمل المجاز وهو احتمال غير ناشيء من دليل فلا يعتبر.

(وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة) يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب أن المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة، والمشهور فيما بين القوم أن في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مباينة؛ فإذا قيل: جاءني القوم؛ كان نصاً في مجيء القوم، وإذا قيل: رأيت فلاناً حين جاءني القوم؛ كان نصاً في الرؤية ظاهراً في مجيء القوم، ولكن ذكر في عامة الكتب أن الظاهر أعم من أن يشترط فيه السوق أو لا؛ والنص يشترط فيه السوق البتة، وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم؛ فإن بعضه أولى من بعض بحيث يوجد الأدنى في الأعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقاً.

(وحكمه: وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل هو في حيز المجاز).

وليس لهذا النص لفظ يعلم به، ولكنّه يظهر ويعلم من نفس تصرف المتكلم بأن ساق الكلام له، ونظيرهما قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ فإنّه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الرِّبا، حيث يفهم بسماع الصيغة من غير قرينة نص في التفرقة بين البيع والربا.

حيث سيق لذلك؛ لأنّهم كانوا يدّعون المماثلة بينهما كما قال الله تعالى: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنّما البيع مثل الربا﴾ فقال الله رداً عليهم: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ أي: الحل والحرمة ضدان فأنّى يتماثلان؟ وقوله: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ فإنّ أول الآية: ﴿وإن خفتم أن لاتقسطوا في اليتامى﴾ أي: لا تعدلوا القصور شهوتهن وقلة رغبتهن فيكم، فأنكحوا من غيرهن ما طاب لكم، أي: ما حل لكم من النساء؛ لأنّ منها ما حرم كاللّاتي في آية التحريم. والواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى: أو، فهذه الآية ظاهرة في تجويز نكاح ما طاب من النساء لأنّه يفهم بمجرد سماع الصيغة نص في بيان العدد لأنّه سيق لذلك، فإنّه تعالى بدأ بذكر أول العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه، ثم أعقب بيان ما ليس بعدد وعقله بخوف الجور والميل بقوله: ﴿فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة﴾ ولأنّ جواز النكاح عرف قبل ورود هذه الآية

(وحكمه: وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل هو في حيز المجاز) أي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تأويل كان في المعنى المجاز؛ وهذا التأويل قد يكون في ضمن التخصيص بأن يكون عاماً يحتمل التخصيص، وقد يكون في ضمن غيره بأن يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة إلى أن يقال على احتمال تأويل أو تخصيص كما ذكره غيره، ولما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه أولى بأن يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية.

بنصوص آخرَ، وبفعل النبي عليه السلام، لكن العدد لم يكن مبينا فبين بهذه الآية.

(س) هلاّ قلت: إنه نص فيهما أو بالعكس؟.

(ج) لأنّ الإباحة عرفت بنصوص أخر فيكون الحمل على ذلك حملاً للكلام على الإعادة لا على الإفادة.

(س) إنّما يصح هذا أنْ لو كان هذا لاحقاً وما هو المبيح للنكاح سابقاً.

(ج) المبيح إن كان سابقاً فظاهر، وكذا إن لم يكن، لأنّه يلزم التكرار بذلك إن لم يلزم بهذا.

(س) إن لم يلزم التكرار من حيث النصّ، يلزم التكرار من حيث الظاهر.

(ج) الأوّل أهمّ لأنّه تكرار في المقصود، ثم الأوّل يوجب ثبوت ما انتظمه يقيناً وكذا الثاني، إلاّ أنّ الثاني أحق منه عند التعارض، لأنّ الكلام إذا سيق للمقصود، كان أبين وضوحاً بالنسبة إلى ما لم يسق له، فكان أولى عند تعارضهما.

(وأما المفسر: فما آزداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه آحتمال التأويل والتخصيص).

وهو مأخوذ مما بينّا. وقيل: المفسر المكشوف معناه الذي وضع الكلام له كشفاً لا شك فيه، سواء كان الكشف من حيث النص بأن لا يكون محتملاً إلا

(وأما المفسر فما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص) سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بأن كان مجملاً فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام أو بقوله فصار مفسراً، أو بإيراد الله تعالى كلمة زائدة ينسدّ بها باب التخصيص والتأويل كما سيأتي.

وجهاً واحداً ولكنه كان خفياً، لكون اللغة غريبة فصار مكشوفاً بالبيان كالهلوع، أو يكون بقرينة من غير الصيغة فيتبين بـه المراد بـأن كان ظـاهراً، ولكنـه يحتمل محملاً آخر بدلالة تقوم فآنقطع به آحتمـال التأويـل إنْ كان خـاصاً، واحتمـال التخصيص إنْ كان عاماً، ولم يبقَ له محمـل مثل قـوله تعـالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ فالملائكة: اسم ظاهر عـام ولكنّه يحتمـل الخصوص، فلما فسـره بقـوله: ﴿كلهم﴾ انقـطع هذا الاحتمـال، لكنّه بقي آحتمـال الجمع والتفـرق، فآنقطع آحتمال تأويل التفرق بقوله: ﴿اجمعون﴾ (وحكمه: وجـوب العمل بـه على آحتمال النسـخ) لا على آحتمـال التخصيص والتأويـل. وهذا النص الـذي تلونا إنمـا لا يحتمل النسخ لكونه إخباراً، والنسخ فيـه لا يكون؛ لأنّـه يصير بمعنى البـداء، لا لأنّه مفسر.

(وأما المحكم: فما أحكم المراد به آحتمال النسخ والتبديل).

مأخوذ من قولهم: بناء محكَمٌ أي: متقن مأمون الانتقاض.

(وحكمه: وجوب العمل به من غـير آحتمال، وذلـك مثل قـوله تعـالى:

(وحكمه وجوب العمل به عـلى احتمال النسـخ) أي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال أن يصير منسوخاً، وهذا في زمن النبي عليه السلام؛ فـأما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ.

(وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبـديل) تعـدية عن ههنا بتضمين معنى الامتنـاع؛ أي أحكم المراد بـه حال كـونه ممتنعـاً عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاتـه كآيـات التوحيـد والصفات ويسمى محكماً لعينه؛ أو بوفاة النبي ﷺ ويسمى محكماً لغيره، ولم يذكر في تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيهاً على أن المحكم ما ازداد وضوحاً على المفسر بشيء وإنما ازداد عليه بقوّة فيه وهو عدم احتمال النسخ، فمراتب الظهور قد تمت على المفسر.

(وحكمـه وجـوب العمـل بـه من غــير احتمـال) لا احتمــال التـأويـل

﴿إنّ الله بكـل شيء عليم﴾؛ لأنه علم بـالعقل أنـه وصف قديم فـلا يزول لأنّ

والتخصيص ولاء احتمال النسخ فهو أتم القطعيات في افادة اليقـين، ثم شرع في بيان أمثلة كل هؤلاء فقال:

(كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) هـذا مثال الـظاهر والنص فـإنه ظاهر في حق حل البيع وحرمة الربا نص في بيان التفرقة بينهما، لأن الكفار كانوا يعتقدون حل الـربا حتى شبهـوا البيع بـه فقالـوا إنما البيـع مثل الـربا؛ فـرد الله عليهم: وقال: كيف يكون ذلك ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ ومثـاله المـذكور في عامة الكتب قـوله تعـالى: ﴿فانكحـوا ما طـاب لكم من النساء مثنى وثـلاث وربـاع﴾فإنـه ظاهـر في اباحـة النكاح نص في العـدد لأنه سيق الكـلام لـه كـما سيأتي.

(وقوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا ابليس﴾) مثال للمفسر؛ فـإن قولـه فسجد ظـاهر في سجـود الملائكـة نص في تعـظيم آدم، لكنـه يحتمـل التخصيص أي سجـود بعض الملائكـة؛ بـأن يكـون المـلائكـة عـامـاً مخصـوص البعض، ويحتمـل التأويـل بأن سجـدوا متفرقـين أو مجتمعين؛ فـانقطع احتمـال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التأويل بقولـه أجمعون فصـار مفسراً؛ ولا يقـال أنه يبقى احتمال كونهم متحلقين أو متصففين لأنه لا يضر في بيـان التعظيم عـلى أنا لا ندّعي أنه مفسر من جميع الوجوه بل من بعضها؛ وكذا لا يقال إنـه استثنى فيـه ابليس فكيف يصير مفسـراً؛ لأن الاستثناء ليس من قبيـل التخصيص؛ ولا مضراً لكون الكلام مفسراً على أنه استثناء منقطع أو مبني عـلى التغلب، وكذا لا يقال إنه خبـر لا يحتمل النسـخ فينبغي أن يكون مثـالاً للمحكم لأن أصل هـذا الكلام كان محتملاً للنسخ، وإنما ارتفع هـذا الاحتمال بعـارض كونـه خبراً فـلا ضـير فيه، ولهـذا قال في التـوضيح؛ إن الأولى في منـال المفسر هو قـوله تعـالى: ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾ لأنه من أحكام الشرع، بخلاف قوله تعالى: ﴿فسجـد الملائكة﴾ فإنه من الأخبار والقصص.

(وقـوله تعـالى: ﴿إن الله بكـل شيءعليم﴾) مثـال للمحكم لأنـه نص في

القـدم ينافي العـدم، ولهذا سمى الله تعـالى المحكمات أمّ الكتـاب؛ لأنّها أصـل تحمل المتشابهات عليها وتردُّ إليها، ألا ترى أنّا صـرفنا الآى التي ظـاهرهـا يوهم المكان إلى ما يليق بـه تعالى تحـامياً عن التشبيـه؛ لأنّ قولـه تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ يقتضي نفي المماثلة بينه وبين شيء ما، والمكان والمتمكن فيه متماثلان من حيث القـدر، إذ حقيقة المكـان قدر مـا يتمكن فيـه المتمكن لا مـا فضـل عنـه، فكانت هذه الآية نافيةً للمكان وهي محكمة لا تحتمل تأويلاً. (ويـظهر التفـاوت عند التعارض ليصير الأدنى متروكـاً بالأعـلى) أي: التفاوت الـذي بينّا بـين هذه الأسامي إنّما يظهر أثره عند التعـارض ليترجـح الأقوى عـلى الأدنى ويصير الأدنى متـروكاً بـالأعلى، فـالنص يترجـح على الـظاهر، والمفسر عليهـما، والمحكم على الكـلّ، أما الكـل فيوجب ثبـوت ما آنتـظمـه يقينـاً، حتى صـح إثبـات الحـدود والكفّارات بالظاهر كما صح بغيره.

فمثـال تعارض النص مـع الظاهـر قولـه تعـالى: ﴿والـوالـدات يـرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ مع قوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾، فقـال

مضمونه فلم يحتمـل التأويـل والنسخ إذ هـو من باب العقـائد في بيـان التوحيـد والصفات، ولما لم يكن هذا من أحكام الشرع قال صاحب التوضيـح ههنا أيضـاً إن الأولى في مثال المحكم قوله عليه السلام: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة» لأنه من باب الاحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت أو تأبيد ثبت نصاً. (ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى) يعني لا يـظهر التفـاوت بين هـذه الأربعة في الـظنية والقـطعية لأن كلها قطعيـة وإنّما يـظهـر التفـاوت عنـد التعـارض فيعمل بـالأعلى دون الأدنى؛ فـإذا تعارض بـين الظاهـر والنص يعمل بالنص؛ وإذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر؛ وإذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمـل بالمحكم، ولكن هـذا التعارض إنمـا هو التعـارض الصـوري لا الحقيقي لأن التعـارض الحقيقي هو التضـاد بين الحجتـين على السـواء لا مـزيـد لأحـدهما، وههنـا ليس كذلـك، مثال تعـارض الظاهـر مع النص قـوله تعـالى:

صاحبا أبي حنيفة رحمهما الله: الآية الأولى نصٌ في أنّ مدّة الرضاع مقدّرة بحولين، والثانية ظاهرة بأنّها ثلاثون شهراً لأنّها سيقت لبيان منّةِ الوالدة على الولد بدليل أول الآية: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً﴾ فترجحت الأولى على الثانية. وقال أبو حنيفة بالنص المقيد بحولين محمول على آستحقاق الأجر؛ لأنّ المطلقة إذا طلبت أجرة الرضاع بعد حولين لا يجبر الزوج على الإعطاء ولو وقع ذلك في الحولين يجبر على الإعطاء.

ومثال تعارض النصّ مع المفسر قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لكل صلاة» مع قوله: «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة» فالأوّل يحتمل التأويل لأنّه يقال: آتيك لصلاة الظهر أي لوقتها، فحملنا النص على المفسر، ومثاله من مسائل أصحابنا ما ذكر محمد في إقرار الجامع: رجل قال لآخر: لي عليك ألف درهم فقال الآخر: الحق أو الصدق أو اليقين، كان إقراراً، ولو قال: البر أو الصلاح لم يكن إقراراً، ولو قال: البر الحق، أو البر الصدق، أو البر اليقين، أو الصلاح، كان إقراراً، ولو قال: الصلاح الحق، أو الصلاح الصدق، أو الصلاح اليقين، كان رداً لكلامه ولا يكون إقراراً؛ لأنّ الحق والصدق واليقين من صفات الخبر، يقال خبر حق أو صدق أو يقين، وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له، وهي دلالة الوجود للمخبر عنه، فإذا ذكره في موضع الجواب كان جواباً وتصديقاً فكأنّه قال: ادّعيت الحق ادّعيت الصدق إلى

﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالك﴾ مع قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ فان الأول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الأربعة فينبغي أن تحل الزائدة عليها، والثاني نص في أنه لا يجوز التعدي عن الأربعة لأنه سيق لأجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ويقتصر عليها، وقيل الأول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لأنه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فيترجح النص ويجب المال. ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لكل صلاة» مع قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة»

آخره وقد يحتمل الابتداء مجازاً، أي: قل الحق لا الكذب. والبر: آسم موضوع لكل نوع من الإحسان سواء كان قولاً، أو فعلاً، ولا يختص بالجواب فصار كالمجمل، فلم يصلح جواباً بنفيه، فإذا قارنه ما هو ظاهر في الجواب وهو الحق أو اليقين أو الصدق، حمل المحتمل على الظاهر فيكون إقراراً. وأما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال ولا يستعمل في الاقوال لا مفرداً ولا تبعاً لغيره وهو محكم في أنّه لا يصلح جواباً، فإذا ضم إليه النص حمل النص المحتمل على المحكم الذي لا يحتمل، ولم يكن تصديقاً بل جعل رداً لكلامه بآبتداء أمر له بآتباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة. (وما قلنا: فيما إذا تزوج آمرأة إلى شهر أنّه متعة) لا نكاح؛ لأنّ التزوّج نص في النكاح، فكان محتملاً أن يراد به المتعة

فان الأول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلاة أداء كان أو قضاء فرضاً كان أو نفلاً؛ لكنه يحتمل تأويل أن يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدي به ما شاءت من فرض ونفل، والثاني مفسر لا يحتمل التأويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحاً؛ فإذا تعارض بينهما يصار إلى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلاة مرة واحدة، والشافعي رحمه الله لم يتنبه لهذا فعمل بالحديث الأول.

ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ مع قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾ فإن الأول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين في القذف بعد التوبة لأنهما صارا عدلين حينئذ، والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأبيد فيه صريحاً، فإذا تعارض بينهما يعمل على المحكم، هكذا في كتب الأصول، وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع، ثم إن المصنف ذكر مثالاً لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريغ فقال (حتى قلنا إنه إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه متعة) يريد أن قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تأويل أن يكون نكاحاً إلى أجل فيكون متعة، وقوله إلى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل إلا كونه متعة فيحمل على المتعة، ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لأن قوله: إلى شهر متعلق، بقوله:

مجازاً، وقوله: إلى شهر مفسر في المتعة ليس فيه آحتمال النكاح، إذِ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال، فإذا آجتمعا رجّحنا المفسر وحملنا النص عليه.

ولهذه الأربعة أربعة أضداد تقابلها. فضد الظاهر، الخفي، وضد النص، المشكل. وضد المفسر، المجمل. وضد المحكم، المتشابه.

(**وأما الخفي**: فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب)، يقال اختفى فلان أي: آستتر في مصيره بعارض حيلة صنعها من غير تبدل في نفسه وآختلاط بين أشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب.

(س) الخفي لما كان ضد الظاهر، وهو: ما ظهر المراد منه بصيغته، وجب أن يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة تحقيقاً للمقابلة.

(ج) لمّا كان ظهور الظاهر بنفس الصيغة وجب أن يكون الخفاء في ضدّه في غير الصيغة، إذْ لو كان الخفاء من حيث الصيغةُ لازداد الخفاء من الظهور.

نزوّج، وليس كلاماً مستقلاً بنفسه حتى يكون مفسراً يصلح معارضاً له فكأنه أراد أن هذا الكلام دائر بين كونه نكاحاً وبين كونه متعة فرجحت المتعة. ثم بعد الفراغ عن بيان الأقسام الأربعة شرع في مقابلاتها فقال:

(وأما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب) يعني أن الخفي اسم لكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة إذ لو كان منشؤه الصيغة لكان فيه خفاء زائد؛ ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلاً للظاهر الذي فيه أدنى ظهور؛ فإن كلًّا من هؤلاء مترتب في الخفاء ترتب الأصل في الظهور؛ فإذا كان في الظاهر أدنى ظهور فلا بد أن يكون في الخفي أدنى خفاء؛ وهكذا القياس فلا ينال مراده إلا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس وهيئة، ثم في قوله: بعارض غير الصيغة مسامحة؛ والأظهر أن يقول: بعارض من غير الصيغة؛ كما في عبارة شمس الأئمة الحلواني، وقوله: لا ينال إلا بالطلب؛ ليس قيداً احترازياً بل بيان للواقع وتأكيد للخفاء.

(**وحكمه**: النظر فيه ليعلم أن آختفاءه لمزيةٍ أو نقصان فيظهر المراد بـه كآيـة السرقة في حق الطرّار والنبّاش) فـإنّها ظاهـرة في كل سـارق لم يعرف بـآسم آخر خفيـة في حق الطرّار والنبّـاش لاختصاصهـما بآسم آخـر يعـرفـان بـه، وتغـايـر الأسامي يدل على تغاير المسميات؛ لأنّها وضعت دليلاً على المسميات، فالأصل: أنَّ كل آسم له مسمى على حدة فآشتبه الأمر أنّ آختصاصهما بآسم آخر لنقصان في معنى السرقة أو لـزيادة فيهـا فتأملنـا فوجـدنا الاختصـاص في الطرار للزيـادة فقلنا: إنّه داخل تحت آية السرقة، وفي النبـاش للنقصان فقلنـا: أنّه غـير داخل فيها.

وهذا لأنّ الخلل في النباش تمكن في نفس السرقة، والمملوكية، والمالية، والحرز، والمقصود. أما في غير الأوّل فقد حققناه في الكافي، وأما فيه فلأنّ السرقـة: أخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه، لكنـه آنقطع حفـظه بعارض نومأو غيره، والنباش يسارق عين من لعله يهجم عليه، وهـو لذلـك غير حافظ ولا قاصد، وكذلك آسم السرقة يدل على خطر المأخوذ لأنّ السرقة قـطعة

(وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاءه لمزية أو نقصـان فيظهـر المراد بـه) أي حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الأول ليعلم أن اختفاء لأجل زيـادة المعنى فيه على الظاهر؛ أو نقصانه فيه؛ فيحنئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان قط (كآية السرقة في حق الطرّار والنباش) فإن قوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ظاهر في حق وجـوب قطع اليـد لكل سـارق؛ خفي في حق الطرّار والنبـاش لأنهما اختصا بـاسم آخـر غـير السارق في عرف أهل اللسان فتأملنا فـوجدنـا أن اختصاص الـطرار باسم آخـر لأجل زيادة معنى السرقة؛ إذ السرقة هو أخذ مال محترم محرز خفية، وهـو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه، واختصاص النبـاش بـه لأجل نقصـان معنى السرقـة فيه لأنـه يسرق من الميت الـذي هو غـير قاصـد للحفظ فعدّينا حكم القطع إلى الطرّار لأجل الزيادة فيه بـدلالة النص، ولم نعـد إلى النباش لأجل النقصان فيه؛ ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا؛ وقيل يقـطع لوجـود الحرز بـالمكان وان لم يـوجد بـالحافظ، وهـذا كله

من الحرير وآسم النباش ينبىء عن ضدّه وهو الهوان؛ لأنْ النبش تحت التراب والتعدية بمثله لا تصح خصوصاً فيما يدرأ بالشبهات. وأما الطرار فإنّما آختص به لفضل في جنايته وحذق في فعله لأنّ الطرّ آسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة اعترته، وهذه مسارقة في غاية الكمال وتعدية الحدود بمثلة في نهاية الصحة والسداد؛ لأنّه إثبات حكم النص بالطريق الأولى.

(**وأما المشكل**: فهو الداخل في أشكاله). وأمثاله كما يقال: أحرم أي: دخل في الحرم، وأشتى أي: دخل في الشتاء. وهذا فوق الخفي فلا ينال مجرد الطلب، بل بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن أشكاله. وهذا الغموض في المعنى أو لاستعارة بديعة، وهو كرجل آغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله من الناس، فيطلب موضعه ثم يتأمل في أشكاله ليوقف عليه.

(**وحكمه**: آعتقاداً لحقِّيّة فيما هو المراد، ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد) للعمل به، وهو مثل قوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطّهروا﴾ فهو مشكل في حق داخل الأنف والفم لدخولهما في الإشكال،لأنّ ظاهر البشرة

عندنا، وقال أبو يوسف والشافعي رحمه الله: يقطع النباش على كل حال لقوله عليه السلام: «من نبّش قطعناه» قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عليه السلام «لا قطع على المختفي» وهو النباش بلغة أهل المدينة.

(وأما المشكل فهو الداخل في أشكاله) أي الكلام المشتبه في أمثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغيير لباسه ففيه زيادة خفاء على الخفي، فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر، لهذا يحتاج إلى النظرين: الطلب ثم التأمل على ما قال.

(وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد) أي حكم المشكل أوّلاً هو اعتقاد الحقية فيما كان مراد الله تعالى

يجب غسله وباطنها لا، ولها شبه بها حقيقة وحكماً إلى حالتي انفتاح الفم، وانضمامه، وإدخال الماء فيه، وابتلاع البزاق، فألحقا بالظاهر في الجنابة وبالباطن في الوضوء، لأنّ الواجب فيه غسل الوجه والمواجهة فيهما معدومة وفيها تطهير البدن وهو اسم للظاهر والباطن، إلاّ أَنّ ما يتعذر إيصال الماء إليه يسقط بالعذر كالظاهر إذا كان به جراحة ولا يعذر فيها. فهما يغسلان عادة وعبادة.
وقوله تعالى: ﴿فأتوا حرثكم أنّى شئتم﴾ فكلمة: أنّى مشكلة لاستعمالها بمعنى: أين، كقوله تعالى: ﴿أنّى لك هذا﴾ أي: من أين لك هذا؟ وهذا يوجب الإطلاق في جميع المواضع، وبمعنى: كيف قال الله تعالى: ﴿أنى يكون لي غلام﴾ وهذا يقتضي الإطلاق والتخيير في الأوصاف أي: كيف شئتم؟ سواء كانت قاعدة، أو مضطجعة، أو على الجنب بعد أن يكون المأتي واحداً فزال الإشكال بالتأمل في السياق حيث سماهن حرثاً كما قال: ﴿نساؤكم حرث لكم﴾ أي:

بمجرد سماع الكلام، ثم الاقبال على الطلب أي أنه لأيّ معنى يستعمل هذا اللفظ؛ ثم التأمل فيه بأنه أيّ معنى يراد ههنا من بين المعاني فيتبين المراد، ومثاله قوله تعالى: ﴿فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ فإن كلمة أنى مشكلة تجيء تارة بمعنى من أين كما في قوله تعالى: ﴿أنى لك هذا﴾ أي من أين لك هذا الرزق الآتي كل يوم، وتارة بمعنى: كيف كما في قوله تعالى: ﴿أنى يكون لي غلام﴾ أي كيف يكون لي غلام فاشتبه ههنا أنه بأي معنى، فإن كان بمعنى أين يكون المعنى: من أي مكان شئتم قُبُلاً أو دبراً فتحل اللواطة من امرأته، وان كان بمعنى كيف يكون المعنى بأية كيفية شئتم قائماً أو قاعداً أو مضطجعاً فيدل على تعميم الأحوال دون المحال، فإذا تأملنا في لفظ الحرث علمنا أنه بمعنى كيف لأن الدبر ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراماً، لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها، وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطء في حالة الحيض لعلة الأذى دون التي من الرجال؛ لأن حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الأحمدي، فمثل هذا المشكل يمكن أن يدخل في المشترك الذي رجح أحد معانيه بالتأويل فصار مؤوّلاً، وقد يكون

مواضع حرث لكم، فشُبِّهن بالمحارثِ تشبيهاً لما يلقى في أرحامهن من النطفة التي منها النسل بالبذور، أي: الغرض الأصليُّ وهو طلب النسل لا قضاءُ الشهوة فأتوهن من المأتى الذي يتعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث بأي جهة شئتم، وروي أن اليهود كانوا يقولون: «مَنْ جامع آمرأته وهي محنية من دبرها في قبلها، كان الولد أحول» فنزلت.

وقوله تعالى: ﴿قوارير من فضة﴾ فهو مشكل؛ لأنّ القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة ولكن لمّا تأملنا وجدنا الفضة مشتملة على خاصيتين: دميمة وهي: أنّها لا تحكي ما في بطنها، وحميدة وهي: البياض، والزجاج على عكسها. فعلمنا أنّ تلك الأواني تشتمل على صفاء الزجاج ورقته، وبياض الفضّة وحسنها، لا على الصفتين الدميمتين لهما، وهذه استعارة بديعة.

(**وأما المجمل**: فما آزدحمت فيه المعاني، وآشتبه المراد آشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار، ثم الطلب). في ذلك التفسير، (ثم

الإشكال لأجل استعارة بديعة غامضة؛ كقوله تعالى: ﴿قوارير من فضة﴾ في وصف أواني الجنة؛ فإن فيه إشكالاً من حيث أن القارورة لا تكون من الفضة بل من الزجاج، فإذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين: حميدة وهي الشفافية، وذميمة وهي السواد، ووجدنا للفضة صفتين: حميدة وهي البياض، وذميمة وهي عدم الصفاء، فلما تأملنا علمنا أن أواني الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتأمل.

(وأما المجمل فما أزدحمت فيه المعاني واشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل) ازدحام المعاني عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها، كما إذا انسد باب الترجيح في المشترك؛ أو يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى: ﴿إن الإنسان خلق هلوعا، إذا مسه الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعا﴾ فإنه قَبل بيانه تعالى كان مجملاً لم يعلم مراده أصلاً، فبينه بقوله تعالى:

التأمل) في التفسير كمن آغترب ولا يعلم له موضع فيستفسر موضعه أوّلاً ثم يطلب في ذلك الموضع، ثم يتأمل في أمثاله ليوقف عليه.

(وحكمه: آعتقاداً لحقية فيما هو المراد، والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل كالصلاة والزكاة) فهما مجملان لأنّهما في أصل الوضع: الدعاء والنماء وقد زيد في الشرع أوصاف، فيستفسر أولاً، ثم يطلب المراد، ثم يتأمل ليظهر الوصف المكمل من المقوم، وهذا لأنّ تفسير الصلاة عرف بفعل النبي عليه

﴿إذا مسه الشر﴾ الآية، فهو جنس شامل للمشترك والخفي والمشكل، فخرج بقوله: واشتبه المراد به اشتباهاً الخ؛ فإن الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب؛ بخلاف المجمل؛ فإنه قد يحتاج إلى ثلاثة طلبات؛ الأول: الاستفسار عن المجمل، ثم الطلب للأوصاف بعده، ثم التأمل للتعيين، فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه إلا بالاستفسار عن الأنام، ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص، ثم لما علم المجمل بعد ثلاث طلبات خرج منه المتشابه لأنه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته بأي طلب كان.

(وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل) سواء كان بياناً شافياً (كالصلاة والزكاة) في قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ فإن الصلاة في اللغة: الدعاء، ولم يعلم أيّ دعاء يراد فاستفسرنا فبيّنها النبي عليه السلام بأفعاله بياناً شافياً من أولها إلى آخرها، ثم طلبنا أن هذه الصلاة على أيّ معان تشمل فوجدناها شاملة على: القيام، والقعود، والركوع، والسجود، والتحريمة، والقراءة، والتسبيحات، والاذكار، فلما تأملنا علمنا أن بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة؛ فصار مفسراً بعد أن كان مجملاً، وهكذا الزكاة معناها في اللغة: النماء، وذلك غير مراد فبيّنها النبي عليه السلام بقوله: «هاتوا ربع عشر أموالكم» وقوله عليه السلام: «ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالاً؛ وليس عليك في الفضة شيء

السلام وهو صلى وراعى الفرائض والواجبات والسنن، فلا بدّ من التأمل ليمتاز البعض عن البعض، ولهذا وقع الاختلاف فيها قديماً وحديثاً حتى جعل البعض ذلك البعض فريضة، والبعض البعض واجباً، إلى غير ذلك من الاختلافات، وكذا البيان في الزكاة ورد بقوله عليه السلام، فيطلب المعنى الذي لأجله وجبت الزكاة، أهو ملك النصاب مطلقاً أم نصاب فارغ من الدين غير مجحود وكذا وكذا؟ وهل يشترط وصف الأسامة في زكاة السوائم أولا؟ وغير ذلك مما يعسر تعداده.

وكذلك آية الرّبا مجملة لاشتباه المراد وذا لا يدرك بمعاني اللغة بحال فهو في اللغة الفضل، ولكنّ الله تعالى ما أراده، فالربح حلال إذِ البيع شرع للاسترباح والاستفضال، ولكن المراد فضل خال عن العوض مشروط في العقد، ومعلوم أنه لم يعرف بالتأمل في صيغته بل بالاستفسار من الشارع بالطلب في التفسير، ثم بالتأمل فيه، والتفسير كحديث الأشياء الستة، وهذا الحديث لم يأتِ على أفراد الرّبا عبارة، فيستنبط من حديث الربا المعنى الذي لأجله حرم الربا، ثم يتأمل فيه أنّه هل صلح لربط الحكم به ليعدى الحكم من المنصوص الى غيره؟ وقد آختلف العلماء في ذلك المعنى كما حققناه في الكافي وستشم رائحته في

حتى يبلغ مائتي درهم» وهكذا قال في باب السوائم، ثم طلبنا الأسباب والشروط والأوصاف والعلل فعلمنا أن ملك النصاب علة، وحَوَلان الحول شرط، وهكذا القياس، أو لم يكن البيان شافياً كالربا في قوله تعالى: ﴿وحرم الربا﴾ فإنه مجمل بيّنه النبي عليه السلام بقوله: «الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا» ثم طلبنا الأوصاف لأجل هذا التحريم حتى يعلم حال ما بقي سوى الأشياء الستة، فعلل بعضهم بالقدر والجنس، وبعضهم بالطعم والثمنية، وبعضهم بالاقتيات والادخار، وفرع كل واحد منهم تفريعاً على حسب تعليله، وبالجملة لم يكن البيان شافياً وخرج من حيز الإجمال إلى حيز الاشكال، ولهذا قال عمر رضي الله عنه: خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبيّن لنا أبواب الربا، وهكذا قالوا.

قياس هذا الكتاب.

(وأما المتشابه: فهو اسم لما آنقطع رجاء معرفة المراد منه)، لتزاحم الاستتار وتراكم الخفاء.

(وحكمه: اعتقاداً لحقية قبل الإصابة)، فيكون العبد مبتلى فيه بنفس الاعتقاد لا غير لأنّ المراد صار مشتبهاً على وجه لا طريق لدركه أصلاً، حتى سقط طلبه، بخلاف المجمل، فإنّ طريق دركه متوهم بواسطة البيان من المجمل، وطريق الدرك في المشكل قائم فإنّه يدرك بالتأمل بعد الطلب، والخفي يدرك بنفس الطلب. وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات﴾ إلى قوله: ﴿الا الله﴾، فعند الجمهور: الوقف على قوله: ﴿الا الله﴾ لازم بدليل قراءة عبد الله أنّ تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم

(وأما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه) ولا يرجى بُدوة أصلاً فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور؛ فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع أثره وانقضى أقرانه وجيرانه.

(وحكمه: اعتقاد الحقية قبل الاصابة) أي اعتقاد أن المراد به حق وإن لم نعلمه قبل يوم القيامة، وأما بعد القيامة فيصير مكشوفاً لكل أحد إن شاء الله تعالى، وهذا في حق الأمة، وأما في حق النبي عليه السلام فكان معلوماً وإلا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالمتكلم بالزنجي مع العربي؛ وهذا عندنا، وقال الشافعي رحمه الله وعامة المعتزلة أن العلماء الراسخين أيضاً يعلمون تأويله، ومنشأ الخلاف قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ فعندنا يجب الوقف على قوله: الا الله، وقوله: والراسخون في العلم؛ جملة مبتدأة لأن الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد، ولقراءة البعض:

الآية. وقراءة أبيّ: ويقول الراسخون في العلم؛ ولأنّه على تقدير عدم الوقف يقولون حالٌ من الراسخين فحسب، والحال يقتضي أن يكون من المعطوف والمعطوف عليه، ولأنّه لمّا قال: ﴿فأمّا الذين في قلوبهم زيغ﴾ أي: ميل عن الحق إلى الباطل فصفتهم كذا، كان من حق الكلام أنْ يقول: فأمّا الذين لا زيغ في قلوبهم، فصفتهم كذا ليكمل التقسيم، لكنه ذكر بعبارة فصيحة تؤدي ذلك المعنى لأنّ الذين رسخوا في العلم أي: ثبتوا فيه وتمكنوا وخاضوا في بحر العلم بمنجاة عن الزيغ لا محالةٍ. وقال بعض العلماء: لو لم يوقف عليه لأفاد إنزال المتشابه فائدةً عظيمة إذْ في جعل بعضها جلياً ظاهراً وبعضها خفياً غامضاً ليتوصل بالجلي إلى معرفة الخفيّ بطريق الاستنباط وإتعاب القريحة، وإعمال الفكر إظهار مرتبة المجدّين والمجتهدين ولولا ذلك لاستوت الأقدام، ولم يتميز الخاص من العام. أمّا إذا وقف عليه فلا تظهر الفائدة في إنزاله أصلاً إذ إنزال القرآن للعمل به ولا عمل إلا بالعلم ولا علم حينئذ. قلنا: فائدته معرفة قصور أفهام البشر عن الوقوف على ما لم يَجعلْ لهم إليه سبيلاً، ليعلموا أنّ الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وآمتحانهم بالوقف في ذلك إذ الدار دار محنة وآبتلاء وله أنْ يمتحن عباده بما شاء، فتارةً، يمتحن المؤمن بالإمعان في الطلب لضرب جهل فيه، وطوراً بالوقف عن الطلب لكونه مكرّماً بالعلم، فأَنزل المتشابه تحقيقاً للابتلاء ومعنى الابتلاء في هذا الوجه أتمّ من الوجه الأول: لأنّه يحتاج إلى كبح عنان ذهنه والبليد لا، والكبح أشد، ولأنّ الابتلاء في الوقف من حيث التسليم لله تعالى والتفويض إليه وآعتقاد حقية ما أراد الله تعالى بدون الوقوف على مراده عبودية، والإمعان في الطلب من البليد ائتمار بالأمر وهو عبادة

الراسخون؛ بدون الواو، والبعض: ويقول الراسخون، وعند الشافعي رحمه الله لا يوقف على قوله إلا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الله؛ ويقولون حال منه فيكون المعنى: إلا الله والعلماء الراسخون في العلم، ولكن هذا نزاع لفظي لأن من قال يعلم الراسخون تأويله يريدون يعلمون تأويله الظني، ومن

والعبودية أقوى لأنّها الرضا بما يفعل الرب، والعبادة فعل ما يرضي الـرب، وكذا العبادة تسقط في العقبى والعبودية لا، ولمّا كان الابتلاء فيه أتم، كان نفعه أعم، وجدواه أعظم؛ لأن الأجـر على قـدر التعب بالحـديث. ولما كـان آنقطاع رجـاء البيان في المتشابـه للإبتلاء كان مقيـداً بدار الابتـلاء فينكشف في العقبى. وهذا (كـالمقطعـات في أوائل السـور) فقال الصّـدّيق رضي الله عنه: لله تعـالى في كـل كتاب سرٌّ، وسره في القرآن هذه الحروف، ونحوه عن غيره من الصحابـة. وقال بعض أهل السنة والجماعة، إنّ رؤيـة الله تعالى بـالأبصار في الآخـرة حق بقولـه تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ لأنّ النظر المضاف إلى الوجـه المقيد بكلمـة إلى لن يكون إلا نـظرَ العين؛ ولانـه موجـود موصـوف بصفات الكمـال وكونه مرئياً لنفسه ولغيره من صفات الكمال إذ كون الشيء غير مرئي في الشاهد أمارة عجزه ونقصانه لأنّه إنّما يستتر عن أعين الناس من به عجز عمن يقصد قتله أو آفة فيسترهـا لئلا يستقبحـوه، وجل ربنـا عن العجز لأنّـه الموصـوف بالقـدرة الأزلية الأبديّة وعن النقصان، فله الكمالات أجمعُ، والمؤمن لإكرامه بذلك أهـل لاستحقاقه غيـره من الكرامـات من الإلجاء إليـه والكلام معـه، فكان أهـلاً لأن يكرم بالرؤية، ولكنّ إثبات الجهة ممتنع؛ لأنّه يـوجب كونـه محدوداً متنـاهياً وهي

قال: لا يعلم الراسخون تأويله؛ يريدون لا يعلمون التأويل الحق الذي يجب أن يعتقد عليه، فإن قلت فما فـائدة إنـزال المتشابهـات على مـذهبكم، قلت الابتلاء بالوقف والتسليم لأن الناس على ضربين: ضـرب يبتلون بالجهـل فابتـلاؤهم أن يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل، وضرب هم علماء فابتلاؤهم أن لا يتفكـروا في متشابهات القرآن ومستودعات أسراره؛ فـإنها سر بين الله ورسـوله لا يعلمهـا أحد غيره؛ لأن ابتـلاء كل واحـد إنما يكـون على خـلاف متمناه وعكس هـواه، فهوى الجاهل ترك التحصيل والخوض فيبتـلى به، وهـوى العالم اطـلاع كل شيء فيبتلى بتركه، ثم المتشابه على نوعين: نـوع لا يعلم معناه أصـلاً (كالمقـطعات في أوائل السور) مثل: ألم؛ حم؛ فإنها تقطع كل كلمة منها عن الأخـرى في التكلم

آية الحدث. وقد ثبت أنّه قديم فلا يكون محدوداً متناهياً، فلا يكون في جهة، والرؤية تستدعي الجهة في الشاهد فما من مرئي في الشاهد إلاّ وهو في جهة فكان القول بالرؤية نظراً إلى أصلها واجباً، وبالنظر إلى أنّها تستدعي الجهة ممتنعاً فكان متشابهاً من حيث الوصفُ فنقول بالأصل مع التوقف في الوصف والتسليم إلى الله تعالى دخولاً في زمرة الراسخين. وقال أهل التحقيق من أهل السنة والجماعة: كون المرئي في جهة الشاهد ليس من شرائط الرؤية، بدليل أنّ الله تعالى يرانا ولسنا بجهة منه، والشرائط لا تتبدل بالشاهد والغائب وقد تبدّلت، فعلم أَنّها من الأوصاف الاتفاقية دون الشرائط اللاّزمة للرؤية فلا يشترط تعدّيها، وهذا لأنّ الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو، فإنْ كان المرئيّ في جهة يرى فيها، وإن كان لا فيها يرَى لا فيها، كالعلم فإنّ كل شيء يعلم كما هو فإن كان في الجهة يعلم فيها والله تعالى ليس في جهة فيرى كذلك، فلا تشابه في أصل الرؤية، ولا في وصفها، وكذلك اليد والوجه حق عندنا معلوم بأصله لأنّه من صفات الكمال ممتنع بوصفه لأنّه يفهم منه في الشاهد الجارحة والجسمية وهي أمارة الحدث فكان متشابه الوصف فيقال بالأصل ويتوقف في الوصف، ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف، لأنّه عكس المعقول ونقض الأصول، والمعتزلة بإنكارهم الأصول لعجزهم عن درك الأوصاف صاروا معطّلة، حيث تركوا النصوص وأنكروا الصفات. وأهل السنة أثبتوا الأصل المعلوم بالنص، وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الوصف كما هو ديدنُ الرّاسخين.
وما ذكر القاضي أبو زيد في التقويم: أنّ المتشابه ما تشابه معناه على السوامع من حيث خالف موجب النص وموجب العقل قطعاً، فتشابه المراد بحكم المعارضة بحيث لم يحتمل زواله بالبيان، لأنّ موجبات العقول قطعاً لا تحتمل التبدل ولا موجب النص بعد رسول الله مشكل، لأنّ الشرع لا يرد بخلاف موجب العقل

ولا يعلم معناه لأنه لم يوضع في كلام العرب لمعنى ما إلا لغرض التركيب، ونوع يعلم معناه لغةً لكن لا يعلم مرادُ الله تعالى لأن ظاهره يخالف المحكم؛ مثل قوله

لما فيه من تناقض حجج الله تعالى إذ العقل من حججه كالنقل. وما ورد من الدليل السمعي على خلاف موجب العقل ظاهراً كقوله: ﴿ويبقى وجه ربك، يد الله فوق أيديهم، الرحمن على العرش استوى﴾ ونحو ذلك، فعند من يقف على قوله: ﴿الا الله﴾ يعتقد على الإبهام: أنّ ما أراد الله به فهو حق ولا يشتغل بكيفيته مع الاعتقاد بأنّ ظاهره غير مراد، وعند من لا يقف يحمل على خلاف الظاهر ويؤوّل على وجه لا يناقض الدليل العقلي والآية المحكمة مع الاعتقاد بأن الظاهر غير مراد، ثم إن كان يحتمل تأويلاً واحداً يجب القول به قطعاً، وإن آحتمل وجوهاً من التأويلات الصحيحة لا يقطع على واحد منها عيناً بل يعتقد على الإبهام أنّ المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر. ومن قال: المتشابه ما آشتبه مراد المتكلم على السامع بوقوع التعارض ظاهراً بين الدليلين السمعيين المتماثلين، يرد عليه المقطّعات في أوائل السور، فإنّها من المتشابهات وإن جلت عن التعارض. والله أعلم.

بيان القسم الثالث:

(أما الحقيقة: فآسم لكل لفظ أريد به ما وضع له) فعيلة من حق الشيء إذا ثبت، ومنه الحاقّة؛ لأنّها ثابتة كائنة لا محالة، والحق هو الثّابت؛ لأنّه يذكر في مقابله الباطل الذي هو المعدوم بمعنى فاعلة فهي ثابتة في الموضع الأصلي لا تزول

تعالى: ﴿يد الله، ﴾ ﴿ووجه الله﴾ ﴿والرحمن على العرش استوى﴾ ﴿ووجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ وأمثاله، وتسمى هذه آيات الصفات، وقد طوّلنا الكلام في تحقيقها وتأويلاتها في التفسير الأحمدي فليطالع ثمة. ولما فرغ المصنف رحمه الله عن أقسام التقسيم الثاني شرع في بيان أقسام التقسيم الثالث فقال:

(أما الحقيقة فاسم لك لفظ أريد به ما وضع له) فاللفظ بمنزلة الجنس

بحال لأنّه يمتنع أن يزول عن الهيكل المخصوص لفظ الأسد، أو من حققت الشيء إذا كنت على يقين منه، بمعنى مفعولة أي: محقوقة بالدلالة الوضعية متيقن فيها إذ لا آرتياب ولا آضطراب فيما آستعمل في موضعه الأصلي، بخلاف المجازء فإنّه ادّعاء معنى الأصل في الفرع بأمارة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، والمراد مطلق الوضع ليشمل الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية.

(**وحكمها**: وجود ما وضع له خاصاً كان، أو عاماً) أمراً، أو نهياً.

(**وأما المجاز**: فآسم لما أريد به غير ما وضع لمناسبة بينهما) مفعل من جاز يجوز إذا تعدى بمعنى فاعل، كالمولى بمعنى الوالي أي: متعد عن محل الحقيقة إلى محل المجاز يقال: حب فلان حقيقة أي ثابت في محله الموضوع له وهو القلب.

يتناول المهمل والمجاز وغيرهما، وقوله: أريد به ما وضع له؛ فصل يخرجهما، والمراد بالوضع؛ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة، فإن كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي، وإن كان من الشارع فوضع شرعي، وإن كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص، وإلا فوضع عرفي عام، والمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الأوضاع المذكورة وفي المجاز عدمه، فهما في الحقيقة من عوارض الألفاظ، وقد يوصف بهما المعاني؛ والاستعمال إما مجازاً أو على أنه من خطأ العوام.

(وحكمها وجود ما وضع له خاصاً كان أو عاماً) فإن الحقيقة تجتمع مع لخاص والعام جميعاً، فإن قوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا اركعوا﴾ وقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا؛ وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون.

(وأما المجاز فاسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما) أي اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له لأجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له، واحترز به عن مثل استعمال لفظ الأرض في السماء مما لا مناسبة بينهما،

وحب فلان مجاز أي: متعد عن محله الموضوع له وهو القلب إلى غير محله وهو اللسان، وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع لأنّ الأصل فيه الوضع وذا لا يصير معلوماً إلّا بالسماع بمنزلة النصوص في أحكام الشرع لا بدَّ فيها من السماع من الشارع، وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائقِ لاستخراج المجوّز للاستعارة وهو الاتصال ولا يحتاج فيه إلى السماع؛ لأنّ العرب إنّما آستعارت اللفظ لغير ما وضع له لاتصال بينهما فصحت الاستعارة به من كل متكلم يقف عليه، كالقياس لا يتبع فيه السماع ويصح من كل قائس؛ لأنّ القياس إنّما صار حجة؛ لأنّ النص كان معلولاً بوصف ملائم مؤثر، فإذا وقف مجتهد على ذلك المعنى وأصاب طريقه كان ذلك مسموعاً منه وإن لم يسبق به. ألا ترى أنّ الشعراء والخطباء والكتبة يستحقون المدح بإبداع الاستعارات والمجازات، غير أنّ المنظور إليه في القياس المعنى الشرعي لأنّه تعدية الحكم الشرعي، وهنا المعنى اللغويّ لأنّه تعدية اللفظ، وكما يكون ثمةَ الأصلُ والفرعُ

وعن الهزل فإنه وإن أريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما، ولم يذكر قيد كونه عند قيام قرينة لأن الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به، والقرينة إنما يحتاج إليها لأجل فهم السامع؛ وهو أمر زائد على أنه سيأتي ذكرها في آخر بحث المجاز، وأما المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ فيصدق عليه أيضاً أنه أريد به غير ما وضع له لأن ما وضع له هو التشبيه لا التأكيد؛ أو الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية أي من حيث أنه ما وضع له أو غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طرداً وعكساً، فإن لفظ الصلاة في اللغة للدعاء، وفي الشرع للأركان المعلومة؛ فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لأنه يصدق عليه أنه ما وضع له من حيث أنه ما وضع له، ومجاز في الأركان لأنه غير ما وضع له من حيث أنه غير ما وضع له في الجملة، ومن حيث الشرع حقيقة في الأركان لأنها ما وضع له من حيث أنها ما وضع له، ومجاز في الدعاء لأنه غير ما وضع له من حيث أنه غير ما وضع له في الجملة.

والـوصفُ الصالـح المعدل لا كـل وصف لما في آعتبـاره رفـع الابتـلاء والقيـاس والحكم والقائس، يكون هنا المستعار منه، والمستعار له، والمعنى اللازم المشهور، لا كل معنى والاستعارة، والمستعار، والمستعير.

(وحكمه: وجود مـا آستعير لـه خاصّـاً كان، أو عـاماً)؛ لأنّ المجـاز أحد نوعي الكلام فكان مثل الحقيقة في العموم والأحكـام، غير أنّ الحقيقـة أولى منه عند التعارض لأنّ الأصليّ أحقّ من الطارىء، (وقال بعض أصحاب الشـافعي: لا عمـوم للمجاز لأنّـه ضروري)؛ لأنّـه يصار إليـه عند عـدم إمكان المصـير إلى الحقيقة، ولا عموم لما ثبت ضرورة حتى قالوا: إنّ قوله عليه السلام: «لا تبيعـوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» لا يعارضه حديث ابن عمر: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعـين»؛ لأنّ المراد بـالصاع مـا يحويـه إجماعـاً وهو مجاز؛ لأنّه إطلاق اسم المحل على الحال ولا عموم له، فإذا ثبت المطعوم به مراداً إجماعاً لم يبق غيـره مراداً وهـو الجص والنورة، لئـلا يعم المجاز ويلزم منـه أنْ لا يكـون القدر والجنس علة ضـرورة. والحديث الأوّل عـامٌّ يقتضي تحـريم القليـل والكثير منه إلاّ حالة المساواة وهو حقيقة فترجح على الثاني. وبيان المعـارضة: أنّ الأوّل يقتضي حـرمة القليـل، وعلّية الـطعم لأنّ الحكم ترتب عـلى آسم مشتق، فكان مأخذ الاشتقاق علة كما في السارق والزاني. والثاني يقتضي إباحة القليل إذ التخصيص بـالذكـر يدل عـلى نفي مـا عـداه عنـدهم. وعلّيـة القـدر والجنس، فيتحقق التعارض في غير المطعوم والقليل ضرورة.

(وحكمه وجود ما استعير له خاصاً كان أو عاماً) يعني أن المجـاز كالحقيقـة في كونه خاصاً وعاماً، وليس المراد بكون المجاز عاماً أنْ يعم جميع أنواع علاقـاته جملة في لفظ بأن يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله، وما كـان عليه ومـا يؤل إليه، ولازمه وملزومه، وعلته ومعلوله، ونحو ذلك، بل أن يعم جميع أفـراد نوع واحـد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا (وقـال الشافعي رحمـه الله لا عموم للمجاز لأنه ضروري) يصار إليه في الكلام عند تعـذر الحقيقة والضـرورة

(وإنا نقول إنّ عموم الحقيقة لم يكن لكـونه حقيقـة بل لـدلالة زائـدة على ذلك) بأن كـانت نكرة في مـوضع النفي، أو محـلاة بلام الجنس، أو غـير ذلك، فإذا وجد هذا الدليل في المجاز والمحل يقبل العمـوم يثبت فيه صفـة العموم كـما يثبت في الحقيقة، وهذا كالثوب الملبوس عاريـة فإنّـه يعمل عمـل الملبوس ملكـاً وهـو دفع الحـرّ والبرد، إلاّ أنّهما يتفـاوتان لـزوماً ودوامـاً من حيث إنّها لا تحتمـل النفي عن موضعها والمجاز يحتمله. (وكيف يقال: أنه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى) وإنْ منع جوازه ابن داود الأصفهـاني فيه محتجّاً بـأنّ كلامـه حق وكان حقيقة قال الله تعالى: ﴿فوجدا فيهـا جداراً يـريد أن ينقض﴾ وهـذا مجاز لصحة نفي الارادة عن الجدار وعن كل مائل لا اختيار له. وقال: ﴿قالتا: أتينـا طائعين﴾ وقال: ﴿فأبين أن يحملنها﴾ وهو أفصح اللغات، والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه عجز أو ضرورة، لأنّ ذا من أمارات الحدث، وهو آية النقصان، وهو موجود بصفات الكمال منزه عن النقائص والـزوال، وفي كلام البلغـاء والخطبـاء حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة وإن لم يكن غالباً في الصحيح، وكلامه تعـالى حقٌّ

تتقدر بقدرها وترتفع بإثبـات الخصوص فـلا يثبت العموم (وإنـا نقول إن عمـوم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على تلك) كالألف واللام في المفـرد الغير المعهود، ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة، وكون الصيغة صيغة جمع أو كون المعنى معنى الجمع، فـإذا وجدت هـذه الدلالات في المجـاز يكون أيضاً عاماً إذ ليس كون الحقيقة شرطاً للعموم أو كون المجاز مانعاً عنـه، (وكيف يقـال إنـه (ضروري وقـد كـثر ذلـك في كتـاب الله تعـالى) والله تعـالى منـزه عن الضـرورة لا يقال إنّ المقتضى واقـع في القرآن كثيـراً مع أنـه ضروري بـالاتفاق بيننـا وبينكم؛ لأنا نقول إنه من أقسام الاستدلال فالضرورة ثمة ترجع إلى المستدل لا إلى المتكلم، والمجاز من أقسام اللفظ فلو كان ضروريـاً لكانت الضـرورة راجعة إلى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها، هكذا قالـوا، والإنصاف أن المتكلم يتلفظ بـالمجاز مـع قدرتـه على الحقيقـة لرعـاية بـلاغـات ومنـاسبـات لم تكن في

بمعنى: أنّه صدق، والنزاع في غيره، والاقتضاء وإن كان ضرورياً عندنا وهو موجود في كتاب الله تعالى، إلّا أنّه يتعلق بالمستدل وهذا بالمتكلم. (ولهذا جعلنا لفظ الصّاع في حديث ابن عمر عامّاً فيما يحله)؛ لأنّه محلى بلام الجنس إذ لا معهود ينصرف إليه، فانصرف إلى جنس ما أريد به، كما لو أريد به حقيقته.

(والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز)، أي: لفظ الأسد لا يسقط عن الهيكل المخصوص أبداً ولا يصح نفيه، بخلاف المجاز فإنّه يحتمله، وهذه أمارة الفرق بينهما، فاسم الأب عن الوالد لا ينفى بحال ويسمّى الجدّ أباً

الحقيقة؛ ولكنه ضروري بحسب السامع؛ بمعنى أن السامع لا بد له أن يصرف أولاً إلى الحقيقة؛ فإذا لم يستقم حمله عليها فحينئذ يصرفه إلى المجاز (ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه عاماً فيما يحله) أي لأجل أن المجاز يكون عاماً جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رضي الله عنه عن الرسول عليه السلام وهو قوله: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين» عاماً في كل ما يحل الصاع ويجاوره لأن الحقيقة ليست بمرادة اتفاقاً؛ اذ نفس الصاع الذي يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين في الشريعة فلا بد أن يكون مجازاً عما يحله، فالشافعي رحمه الله يقدر لفظ الطعام فقط؛ أي لا تبيعوا الطعام الحال في الصاع بالطعام الحال في الصاعين؛ لأن المجاز لا يكون إلا خاصاً؛ ونحن نقدّر كل ما يحل؛ أي لا تبيعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر بالصاعين سواء كان طعاماً أو غيره، هذا ما قالوا، وقد اعترض عليه في التلويح بأن عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشافعي رحمه الله لم نجده في كتبه، وأما تقدير الطعام في الحديث فبناء على أن الطعم علة لحرمة الربا عنده فلا يحرم التفاضل في الجص والنورة، لا بناء على أن المجاز لا يعم.

(والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز) هذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز؛ والمراد أن المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفي عما صدق عليه بخلاف المعنى المجازي فإنه يصح أن يصدق عليه ويصح أن ينفى عنه، يقال للأب أب

ويصح نفيه عنه لأنّ الحقيقة وضع، وهذا مستعار، فصار كالملك والعارية لزوماً ولا لزوماً إلّا أنْ تكون الحقيقة مهجورة فحينئذ يصير ذلك الهجران بمنزلة الأستثناء، وهذا لأنّ المستثنى غير مراد بالكلام، فصار المهجور من حيث إنّه خارج عن الإرادة كأنّه آستثناه من كلامه حتى لا يحنث لو حلف لا يسكن هذه الدار وآنتقل من ساعته، وإن وجد السكنى حقيقة؛ لأنّ ذلك القدر من السكنى مستثنى عن هذه اليمين لعلمنا أنّ الحالف إنّما يمنع نفسه بيمينه عما في وسعه دون ما ليس في وسعه لأنه في نفسه ممنوع فلا يمنع نفسه عنه باليمين التي شرعت للمنع فصار هذا القدر من السكنى خارجاً بدليل في الحالف، فكأنّه قال: لا أسكن هذه الدار إلّا زمان الانتقال. وكذا لو حلف بعد الجرح: أن لا يقتل ثم مات المجروح، أو حلف: أن لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين، فوجد الشرط، لم يحنث، ويجعل ذلك بمنزلة الاستثناء رعاية لمقصوده. وكذا لو حلف: لا يأكل من هذا الدقيق، لم يحنث بالأكل من عينه في الصحيح، لأنّ عين الدقيق مهجور فآنصرف حلفه إلى المجاز وهو ما يتخذ منه وصار ذلك دلالة الاستثناء. وكذا لو حلف: لا يأكل من هذه الشجرة فأكل من عين الشجرة، لم يحنث لأنّ الحقيقة مهجورة فتعين المجاز (ومتى أمكن العمل بها سقط المجاز)؛ لأنّه خلف والحقيقة أصل ولا وجود للخلف مع تحقق الأصل، وهذا لأنّه يفتقر إليها إذِ المجاز هو المستعمل في غير موضعه الأصلي لمناسبة بينهما، وهذا تصريح بأنّه وضع في الأصل لمعنى آخر ولا ينعكس إذ لا يلزم من كون اللفظ موضوعاً لمعنى أن يكون موضوعاً لشيء آخر بينهما مناسبة، (فيكون العقد

ولا يصح أن يقال إنه ليس بأب، بخلاف الجد فإنه يصح أن يقال أنه أب ويصح أن يقال أنه ليس بأب، وكذا الهيكل المعلوم يصح أن يقال عليه أنه أسد ولا ينفى عنه بأن يقال أنه ليس بأسد، بخلاف الرجل الشجاع فإنه يصح أن يقال إنه أسد وأن يقال إنه ليس بأسد (ومتى أمكن العمل بها سقط المجاز) هذا أصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الأحكام؛ أي ما دام أمكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لأنه مستعار والمستعار لا يزاحم الأصل (فيكون

لما ينعقد دون العزم). بيانه: أنّ الكفارة وجبت في المعقودة بالنص. ثم قال الشافعي: يمين الغموس معقودة؛ لأنّها مقصودة، يقال: عقدت على قلبي أي: قصدت، قال: عقدت على قلبي بأن أترك الهوى، فكان معنى قوله تعالى: ﴿عقّدتم الأيمان﴾ عزمتم وقصدتم. وقلنا: العقد ربط اللفظ باللفظ لإيجاب حكم وهذا إنّما يتحقق في المنعقدة لأنّه ربط الجزاء بالشرط أو المقسم به بالمقسم عليه لإيجاب الصدق وتحقيقه وهو البر، ولأنّ العقد لا يكون بلا آنعقاد، تقول: عقدته فآنعقد، كقولك: كسرته فانكسر، وهي تتحقق في المنعقدة؛ لأنّها تنعقد

العقد لما ينعقد دون العزم) أي يكون العقد المذكور في قوله تعالى: ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان﴾ محمولاً على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لأنه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم؛ حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعاً لأنه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة، وتحقيقه أن اليمين ثلاث: لغو، وغموس، ومنعقدة، فاللغو: أن يحلف على فعل ماض كاذباً ظاناً أنه حق ولا إثم فيه ولا كفارة، والغموس: أن يحلف على فعل ماض كاذباً عمداً وفيه الاثم دون الكفارة عندنا؛ وعند الشافعي رحمه الله فيه الكفارة أيضاً، والمنعقدة: أن يحلف على فعل آت فإن حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعاً بالاتفاق، وذلك لأن الله تعالى ذكر هذه المسئلة في موضعين، فقال في سورة البقرة: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ وقال في سورة المائدة عوضه ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته﴾ الآية، فالشافعي رحمه الله يقول بأن قوله: بما عقدتم الأيمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعاً، والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة، فيكون الإثم والكفارة في كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط، ونحن نقول إن معنى العزم والكسب مجاز في قوله تعالى: ﴿بما عقدتم الايمان﴾ والحقيقة هو المنعقدة فقط، فآية المائدة تدل على أن الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فإنه عام للغموس والمنعقدة جميعاً، والمؤاخذة فيها مطلقة فتصرف إلى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الأخروية

لما شرعت له اليمين وهو البر لا في الغموس؛ لأنّها لم تنعقد لما شرع لـه اليمين؛ ولأن الله تعالى جعل الأيمان مفعولة العقد وإنّما تكون مفعولة العقد إذا انعقدت به كما تقول: عقدتم البيع، والانعقاد يكون باللفظ دون القصد، وإنّما القصد سببه، ولأنّ ضد العقد الحل، تقول العرب: يا عاقد اذكـر حلاً، وإنّمـا يتصوّر الانعقـاد فيما يتصوّر فيه الحل، والمنعقدة تنحل بالحنث فتنعدم، وضد العقد الذي هـو القصد السهو لا الحل، فلمّا لم يعدم القصد بالحنث الذي هو حل، دلّ أنّه حين وجـد لم يكن عقداً حقيقة بل كان مجازاً وكان غيره حقيقة.

(والنكّاح للوطء دون العقد)؛ لأنّه وضع في الأصـل للضم قال: أنكحت صم حصـاها خف يعملة، أي: ضممت، والضم متحقق في الـوطء لما يحصـل من معنى الإيجاد بينهما عنـد ذلك الفعـل، ولهذا سُمِّيَ جمـاعاً، فـأمّا العقـد فإنّمـا يسمى نكاحاً لأنّه سبب الضم، فكان للوطءِ حقيقة وللعقدِ مجـازاً، فيحمل عـلى الـوطءِ إلاّ إذا تعـذر حمله عليـه، حتى ينصـرف إلى الـوطء دون العقـد لـو قـال لزوجته: إنْ نكحتك فكذا، حتى لو أبانها ثم تزوّجها لم يحنث ما لم يطأها، وكذا لو قال لأجنبية: إنْ نكحتك فكذا ينصرف إلى العقـد دون الوطء. ولهـذا قلنا في قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾ أنّ المراد به الوطء، وهـو مطلق فـلا يقيد بالحلال، والشافعي يحمله على العقد والحجة عليه ما بينا. والقُـرء للحيض دون الأطهار لأنّ القرءَ للحيض حقيقةٌ وللطهر مجاز؛ لأنّه مأخوذ من القـرء الذي هو: الجمع، كقوله: هجان اللون لم تقر أجنبياً، أي: لم تجمع إلى رحمها وهو في

فيكون الإثم في الغموس والمنعقدة جميعاً، هـذا هو غـاية التحـرير في هـذا المقام وسيجيء هذا في بحث المعارضة أيضاً إن شاء الله تعالى.

(والنكـاح للوطء دون العقد) أي يكـون النكاح المـذكور في قـوله تعـالى: ﴿ولا تنكحـوا ما نكـح آبـاؤكم من النسـاء﴾ محمـولاً عـلى الـوطء دون العقـد؛ فيشمـل الوطء الحـلال والحـرام، والـوطء بملك اليمـين أيضـاً؛ لأن النكـاح في الأصـل الضم، وهو إنمـا يكون بالوطء، والعقـد إنمـا سمي نكـاحـاً لأنـه سبب الضم، فمن حيث اللغة حقيقة النكـاح الوطء والعقـد مجاز، ومن حيث الشـرع

الحيض؛ لأنّ الحيض آسم لدم مجتمع في نفسه، فنفس الدم لا يكون حيضاً حتى يدوم مدة، فأمّا الطهر فليس بشيء مجتمع ولكن جاز لاجتماع دماء الحيض لأنّها تجتمع وقت الطهر ثم تدر فوصف به مجازاً للمجاورة، أو من القرء الذي هو الانتقال، يقال: قرأ النجم، إذا آنتقل من مكان إلى مكان، والانتقال في الحيض لأنّ الدم ينتقل من الرحم إلى الخارج.

(س) هذا تناقض، لأنّك بينت قبل هذا أنّه مشترك فكان حقيقة فيهما.

(ج) هو للحيض في قول الجمهور، وعند أبي عبيدة ويونس وابن السكيت: أنّه يصلح للحيض والطهر ولا ينتظمهما جملة، فأورد في الموضعين على آعتبار القولين. ولهذا قالوا فيمن قال لعبده وهو معروف النسب من غيره ويولد لمثله: هذا ابني إنه يعتق عملاً بحقيقته للإمكان إذِ النسب قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو، فيكون المقر مصدقاً في حق نفسه، وقد أشار محمد في الدعوى والعتاق أنّ الأمّ تصير أم ولد له.

وقال أبو حنيفة في رجل له أمة، فولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة، فقال المولى: أحد هؤلاء ولدي، ثم مات قبل البيان إنه يعتق من كل واحد ثلثه، كأنّه قال: أحد هؤلاء حر ولم يعين ما يصيب الأوسط والأخير من قبل أمهما، لأنّ الإصابة من قبل الأم بمنزلة المجاز بالنظر إلى الإصابة من قبل الإيجاب، إذ في كل واحد منهما يثبت الحكم بواسطة الغير فلم يعتبره أبو حنيفة عند قيام الحقيقة. وقالا: يعتق كل الأصغر، ونصف الأوسط، وثلث الأوّل؛ لأنّ الأول لَا حظّ له إلّا من إيجاب المولى، ويحتمل أن يصيب الآخرانِ من قبل الأم فيعتق كل الأصغر؛ لأنّه ليس له حالة الحرمان، ونصف الأوسط، لأنّه يعتق في حالين إن عناه، أو الأكبر، ويرق في حال، وأحوال الإصابة حالة واحدة، وثلث الأوّل لأنّه يعتق في حال ويرق في حالين. وأحوال الحرمان أحوال. وقال في الجامع: في رجل له عبد، ولعبده آبن، ولابنه آبنانِ ولدا في بطنين، وكلهم يولد لمثله، فقال في صحته: أحد هؤلاء ولدي ومات بلا بيان، فعند أبي حنيفة رحمه الله يعتق من

كل واح ربعه كما قال أحد هؤلاء حر، وعندهما: يعتق من الأوّل ربعه لأنّه يعتق في حال ويرق في ثلاثة أحوال. ومن الثاني ثلثه لأنّه يعتق في حالين: وهو ما إذا عناه أو أباه، ويرق في حالين: وهو ما إذا عنى الأصغرين، وأحوال الإصابة حالة ومن كل واحد من الأصغرين ثلاثة أرباعه، لأنّ أحدهما حر بكل حال والآخر يعتق في ثلاثة أحوال ويرق في حال وهو ما إذا عنى أخاه وأحوال الإصابة حالة فيعتق نصفه فجعل للأصغرين عتق رقبة فيصيب كل واحد منهما ثلاثة أرباعه، ولو كان لابن العبد آبن يعتق من الأوّل ثلثه، ومن الثاني، نصفه ومن الثالث، كله لاحتمال النسب، ولو كان تحريراً لعتق من كل واحد ثلثه وعتق الأولاد بآعتبار أنّ الأب ملك ولده لا بآعتبار السراية؛ لأنّ حرية الأب لا تستلزم حريةَ الولد. (ويستحيل آجتماعهما مرادين بلفظ واحد) لاستحالة أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في موضوعه مستعاراً في موضع آخر غير موضوعه في حالة واحدة بل إذا أريد أحدهما تنحى الآخر.

بالعكس، فالشافعي رحمه الله حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا، ونحن نحمله على حقيقته اللغوية فثبت حرمة المصاهرة بالزنا (ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) من تتمة السابق أي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بأن يكون كل منهما متعلق الحكم كأن تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع معاً وان كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازاً وقد صححه الشافعي رحمه الله حيث يمكن الجمع بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما إذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الأمر ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من أفراده على سبيل عموم المجاز كما سيأتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معاً بحيث يكون اللفظ متصفاً بكونه حقيقة ومجازاً معاً وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ إياهما أو بحسب التناول الظاهري بشبهة من غير الارادة كما سيأتي وانما النزاع في ارادتهما معاً باستقلالهما فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف

(كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في زمان واحد) والراهن إذا لبس المرهون المستعار من المرتهن فإنما يلبسه بجهة الملك لأنه المطلق للانتفاع وانما المنع لحق المرتهن وقد زال بالأذن في الانتفاع إذ الإعارة لم تصح لأنها تمليك المنافع لغير عوض والمرتهن ليس بمالك للمنفعة والتمليك من غير المالك محال على أن المستحيل هو الانتفاع بجهة الملك والعارية معاً ولم يوجد ،هنا لان الراهن انما ينتفع بجهة العارية لو صحت والا فبجهة الملك (حتى ان قلنا الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي وإذا كان له معتق واحد يستحق النصف) أي إذا أوصى حر الأصل لمواليه بثلث ما له وله معتق واحد وموالي مولى كان نصف الثلث لمولاه لأن للمثنى حكم الجمع في الارث والوصية

والاستعمال والمصنف رحمه الله أورد في ذلك تمثيلاً تشبيهاً للمعقول بالمحسوس فقال (كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في زمان واحد) يعني أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعاً محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والأوضح في المثال أن يقول كما استحال أن يلبس الثوب الواحد اللابسان أحدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية ولا يقال أن الراهن إذا استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه أنه لبسه بطريق الملك والعارية جميعاً لأنا نقول أن لبسه هذا ليس بطريق العارية لأن المرتهن لم يتملك الثوب حتى يعيره الراهن ولكنه بطريق الملك لأن حق المرتهن كان مانعاً فإذا أزاله عاد حق المالك إلى أصله ويمكن أن يكون بطريق العارية فقط لأنه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المصنف في تفريعات هذه المسئلة فقال (حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي وإذا كان له معتق واحد يستحق النصف) وتحقيقه أن لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا

والنصف الباقي مردود إلى الورثة ولا يكـون لموالي مـولاه لأن الحقيقة وهي المعتق حيث صار منعماً عليه لاحيائه حكماً بالاعتاق فهو إزالة الرق الذي هو أثر الكفـر وهو موت حكماً بالنص أريدت بهذا اللفظ حتى استحق النصف فلا يدخـل تحته موالي المولى لأنه مجاز إذ الأسفـل في الحقيقة مضـاف إلى الذي أعتقـه دون الذي أعتق من أعتقه لأنه لم يعتق الأعلى أباه حقيقـة وانما وجـد منه التسبب بـان أعتق الأول حتى قدر الأول على اعتاق الثاني فسمي مولى له مجازاً لوجود الاتصال من حيث السببية فلم يثبت مع الحقيقة حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالي الموالي لتعـين المجـاز، ألا ترى أن الاسم المشترك لا عمومـلـه حتى لو أوصى لمـواليه ولـه معتقون ومعتقون تبطل الوصية، ولا تغاير هنا باعتبار أصل الوضع لكنها لما اختلفت سقط العموم فالحقيقة والمجاز مختلفان وقد تغير باعتبار أصل الوضع فأولى أن لا يجتمعا.

(ولا يلحق غير الخمر بالخمر) في الحد حتى يحد في الخمـر بشرب قـطرة ولا يحـد بسائـر المسكرات مـا لم يسكر لأن الحقيقـة وهي التي من مـاء العنب اذا غلا واشتـد أريدت بـالنص الوارد في وجـوب الحد بشـربها فبـطل غيرهـا وهو سـائر

واسـطة وقد يـطلق على معتق المعتق وكـذا معتق المعتق مجازاً فـإذا أوصى رجـل لمواليه وله معتق ومعتق جميعاً تبطل الوصية ما لم يبين أحدهما دفعاً لـلاشتراك وإن لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على مـا هو وضـع مسئلة المتن يستحق المعتق ولا يستحق معتق المعتق لأن الموالي حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع الحقيقة فإن كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لأن الـوصية إنمـا تنفذ في الثلث وأقـل الجمع في الـوصية اثنـان فيكـون النصف البـاقي من الثلث مردوداً إلى ورثـة الموصي ولا يكـون لمعتق المعتق شيء إلا إذا لم يكن المعتق بلا واسطة فحينئـذ يستحق معتق المعتق ما أوصى بـه (ولا يلحق غير الخمر بالخمر) تفريع ثان وعطف على قـوله أن الـوصية يعني لا يلحق غـير الخمر من أخواتها وهي الطلاء ونقيع التمـر ونقيع الـزبيب ونحوه من سـائر المسكـرات بالخمر من حيث الحرمة وايجاب الحد فإن في الخمر يجب الحـد بشرب قـطرة منها

المسكرات لكونه مجازاً فيه لاتصال بينهما من حيث مخامرة العقل.

(ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه) ولـه بنون وبنـو بنين لان الحقيقـة مرادة فينحى المجـاز (ولا يراد المس بـاليد في قـوله تعـالى: ﴿أو لامستم النساء﴾) لأن المجـاز وهو الجمـاع مراد بـالاجماع بهـذا النص حتى جاز التيمم للجنب فبـطلت

وتحرم قطرة منها من غير أن يصل إلى حد السكـر وغيرهـا لا يحرم ولا يستـوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد فإن لم يكن نيئاً بل مطبوخاً أو كان من غـير العنب كالتمـر والحنطة والعسـل والزبيب المنقع في الماء لا يسمى خمراً ولا يأخذ حكمها والشـافعي رحمه الله يسمي كلهـا خمراً باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو يعم الكل.

(ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائـه)، عطف عـلى ما سبق وتفـريع ثـالث أي إذا أوصى أحد لابناء زيد وله بنـون وبنو بنـين يدخـل في الوصيـة الأبناء ولا يدخل فيه أبناء الأبناء لأن لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في إبن الإبن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل أبناء الأبناء أيضاً، لأن اللفظ يطلق عليهم فيتناولهم باعتبار الظاهر.

(ولا يراد اللمس باليد في قولـه تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾) عطف عـلى ما قبله وتفـريع رابـع وذلك لأن لامستم حقيقـة في اللمس باليـد ومجاز في الجمـاع فالشافعي رحمه الله يقول أن كليهما مراد ههنا لأن الله تعالى قال ﴿أو لامستم النساء فلم تجـدوا ماء فتيممـوا صعيداً طيبـاً﴾ فإن كـان اللمس باليـد فالتيمم فيـه لأجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضاً للوضوء وان كان اللمس بالجمـاع فالتيمم فيـه لأجل الجنابـة فيحل تيمم الجنب بهـذه الآية، ونحن نقـول أن المجاز ههنـا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز أن تراد الحقيقة أيضاً لاستحـالة الجمـع بينهما فـلا يكون اللمس باليد ناقضاً للوضوء حتى يكون التيمم خلفاً عنه بل إنمـا هو خلف عن الجنابة فقط فالأمثلة الثلاثة: الأول الحقيقة فيها متعينة فـلا يصار إلى المجـاز والمثال الأخير المجاز فيه متعين فلا يصار إلى الحقيقة وهذا معنى قوله.

ارادة الحقيقة. ونقل الغزالي عن الشافعي أنه قال أحمل آية اللمس على المس والوطء جميعاً، وهو خلاف السلف، لأن علياً وابن عباس والحسن رضي الله عنهم في جماعة حملوها على الجماع، وعمر وابن مسعود في جماعة على المس باليد وغيرها مما دون الجماع (وفي الاستئمان على الابناء والموالي يدخل الفروع لأن ظاهر الاسم صار شبهة) هذا جواب اشكال بيانه: أن الكافر إذا استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه في رواية، ولو استأمن على مواليه يدخل في الأمان مواليه وموالي مواليه استحساناً، وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز، فأجاب بان اسم الأبناء والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع، إلا أن الحقيقة تقدمت على المجاز في كونها مرادة اذ

(لأن الحقيقة فيها سوى الأخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مراداً)، أي المعنى الحقيقي في الأمثلة الثلاثة الأول والمعنى المجازي في المثال الأخير مراد فلم يبق المعنى الآخر أعني المجاز في الأول والحقيقة في الأخير مراداً على ما حررناه ولما فرغ عن التفريعات شرع في رد اعتراضات ترد على هذه القاعدة فقال: (وفي الاستئمان على الأبناء والموالي تدخل الفروع)، جواب سؤال مقدر تقريره أن يقال إذا استأمن الحربي من الإمام وقال أمنونا على أبنائنا وموالينا يدخل في الأبناء أبناء الأبناء وفي الموالي موالي الموالي مع أن أبناء الأبناء مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز، فأجاب: بأنه إنما تدخل الفروع في هذا الاستئمان (لأن ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لا أنه يدخل في الارادة فالارادة بالذات إنما هو للأبناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الأبناء يتناول ظاهراً لأبناء الأبناء في قوله تعالى ﴿يا بني آدم﴾ وكذا لفظ الموالي يطلق عرفاً على موالي الموالي فلأجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون بلا ارادة، ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو أنه ينبغي أن يعتبر مثل هذه الشبهة لأجل الاحتياط في حفظ الدم فيما إذا استأمن على الآباء والامهات فيدخل فيه الأجداد والجدات لأن لفظ الآباء والأمهات أيضاً يتناول بظاهر الاسم للأجداد والجدات فأجاب المصنف عنه بقوله:

الحقيقة حقيق بان تراد، فبقي مجرد تناول الاسم ظاهراً شبهة، لأن الشبهة ما يشبه الثابت لا عين الثابت، وهذا لما كان متناول اللفظ كان مشابهاً للثابت ولكنه ليس بثابت لكونه غير مراد والأمان مما يثبت بالشبهات لما فيه من حقن الدم، والأصل في الدماء أن تكون محقونة ولهذا يثبت بمجرد الاشارة إذا دعا بها الكافر إلى نفسه، وهي صورة المسالمة لا حقيقتها ولم تعتبر هذه الشبهة في الوصية لأنها لا تثبت بها (بخلاف الاستئمان على الآباء والامهات) أي: لم تعتبر هذه الشبهة الناشئة من التناول ظاهراً في اثبات الأمان للأجداد والجدات إذا استأمن على الآباء والأمهات.

(لأن ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الأصول) أي: إذا صارت الحقيقة مرادة، فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية ضرورة، فيليق بالفروع، وهو بنو البنين وموالي الموالي دون الأصول وهم الأجداد والجدات، لأن فيه جعل الأصل تبعاً والتبع أصلاً وهو عكس المعقول ونقض

(بخلاف الاستئمان على الآباء والأمهات حيث لا يدخل الأجداد والجدات، لأن ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الأصول)، يعني أن هذا التناول الظاهري إنما هو بطريق التبعية للمذكور فيليق هذا بابناء الأبناء وموالي الموالي لأنهم فروع في الاطلاق والخلقة جميعاً دون الأجداد والجدات لأنهم وان كانوا فروعاً للآباء والأمهات في اطلاق اللفظ ولكنهم أصول في الخلقة فكيف يتبعونهم في اللفظ وانما تسري الكتابة إلى أبيه فيما إذا اشترى المكاتب أباه لا لأنه دخول بالتبعية لأنه ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعاً بل تحقيقاً للصلة والاحسان فإن الحر إذا اشترى أباه يكون حراً عليه بحق الأبوة فإذا اشترى المكاتب أباه يصير مكاتباً عليه ليتحقق صلة كل واحد على حسب حاله وأما حرمة نكاح الجدات في قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾، فبالاجماع أو دلالة النص أو جعل الأمهات بمعنى الأصول ثمة للاحتياط.

الأصـول (وانما يقـع على الملك والاجـارة حافيفـا ومتنعلاً فيـها إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان بآعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى)، هذا جواب أشكال أيضاً بيانه: أنـه إذا حلف أن لا يضع قـدمه في دار فـلان فإنـه يحنث إذا دخل داراً يسكنها إجارة أو إعارة كما لو دخل داراً مملوكة ويحنث إذا دخلهـا حافيـاً ومتنعلاً وفيه جمع بينهما لأن دار فلان حقيقته الملك، والتي يسكنها باجارة أو باعـارة لصحة النفي، وقبول الانتفاء بالنفي علامة المجاز ووضع القدم حقيقة فيها إذا كان حافياً ومجاز فيها إذا كان متنعلاً، فأجاب بأن الحنث بآعتبـار عموم المجاز، أي: صار الملفـوظ مجازاً عن شيء، وذلـك الشيء عام، لا بـآعتبـار الجمـع بينهـما وهـذا لأن المقصود معتبر في الايمـان ومقصود من دار فـلان نسبة السكنى وهي تعم السكنى بطريق الملك والاجارة والعـارية فـإذا دخل داراً سكنهـا فلان بـالملك فإنمـا يحنث لعموم المجـاز، وهو نسبة السكنى لا للملك حتى ول كان الساكن فيها غير فـلان لم يحنث، وان كانت مملوكة لفـلان لعدم الشـرط وهو نسبـة السكنى وان أضيفت إليه

(وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حـافياً أو متنعـلاً فيها إذا حلف لا يضـع قدمـه في دار فلان)، جـواب سؤال آخر تقـريره أنـه إذا حلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان فإن حقيقة وضع القدم في الـدار أن يكون حـافياً ومجـازه أن يكـون متنعلاً وقـد قلتم أنه يحنث بكـلا الأمـرين فيلزم الجمـع بـين الحقيقـة والمجـاز وأيضاً أن حقيقـة دار فلان أن تكـون بطريق الملك لـه ومجازه أن يكـون بطريق الاجارة والعارية لـه وقد قلتم أنـه يحنث بكلا الأمـرين فيلزم الجمع بـين الحقيقـة والمجاز من وجـه آخر فـأجاب بـأنـه إنمـا يقـع هـذا الحلف عـلى الملك والاجارة جميعاً وكذا على الدخول حافياً أو متنعـلاً في قولـه لا يضع قـدمه في دار فلان (بـاعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى)، فيـراد من قولـه لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخـول حافيـاً أو متنعلاً فيحنث بعمـوم المجاز لا بالجمع بين الحقيقـة والمجاز وهـذا إذا لم تكن له نيـة فإن كـانت له نيـة فعلى ما نوى حافياً أو متنعلاً ماشياً أو راكباً وإن وضع القدم فقط من غير دخـول لم يحنث لأنه حقيقة مهجورة لا تعمل ويراد من قوله في دار فلان في سكنى فـلان

بآعتبار الملك، ومن وضع القدم الدخول، لأنـه سبب الدخـول فذكـر السبب وأراد المسبب، وهذا لأنه لو وضع القدم ولم يدخل لم يحنث، فيصير بآعتبار مقصوده كأنـه حلف أن لا يدخل، والدخول عام قد يكـون حافياً، وقد يكـون متنعلاً فـإذا دخل يحنث بآعتبار حقيقة وضع القدم بل بآعتبار الدخول الذي هو المقصود.

(وانمـا يحنث إذا قدم ليـلاً أو نهاراً في قولـه عبده حـر يوم يقـدم فلان لأن المراد باليوم الوقت، وهو عام)، هذا جواب سؤال أيضاً بيانه أنه لو قال عبـده حر يـوم يقدم فلان، فقدم ليـلاً أو نهاراً يعتق عبده واليـوم للنهار حقيقـة ولليل مجـاز، فأجاب بأن اليوم يستعمل لبياض النهار خاصة كقوله تعالى ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة﴾ وللوقت المطلق كقولـه تعالى ﴿ومن يـولهم يومئـذ دبره﴾ فـإن من فرّ من الزحف ليلاً أو نهاراً يلحقه هذا الوعيد ودلالة تعين أحد الوجهين أن ينظر إلى ما قـرن به فـإن كان ممـا يمتدّ أي يقبـل التاقيت ويتصـور له ضـرب المـدة كـاللبس

وهو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليـه أنه ذكـر في الفتاوى أنـه إن لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكاً عاطلة عن السكنى يحنث أيضاً إلا أن يقـال السكني أعم من أن يكون تحقيقاً أو تقديراً.

(وإنما يحنث إذا قدم ليلاً أو نهاراً في قوله عبده حرّ يوم يقدم فلان) جواب سؤال آخـر تقريـره أنه إذا حلف أحـد فقال عبـدي حر يـوم يقدم فـلان فاليـوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل وأنتم جمعتم بينهما وقلتم بأنه إن قدم فـلان ليلاً أو نهاراً يعتق العبد فأجاب بأنه إنما يحنث في هـذا المثال بـالقدوم ليـلاً أو نهاراً (لأن المراد باليوم الوقت وهو عام) أي الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمـع بين الحقيقـة والمجاز وقيـل هو مشتـرك بين النهار وبين مطلق الوقت فأريد ههنا معنى الوقت. وبالجملة لا بـد ههنا من بيـان ضابطة يعرف بها أنه في أي موضع يراد به النهار وفي أي موضع يراد به الـوقت. فقيل إذا كان الفعل ممتداً يـراد به النهـار لأنه زمـان ممتد يصلح أن يكـون معياراً

والصوم والركوب فالنهار أولى به للتناسب ولان الفعل الممتد يقتضي ظرفاً ممتداً ليجعل معياراً له وان كان مما لا يمتد أي لا يقبل التاقيت كالدخول والخروج والقدوم يراد به مطلق الوقت لأن غير الممتد يفتقر إلى نفس الظرف لا إلى الظرف الذي هو ممتد والوقت يعم الليل والنهار فلعموم الوقت يعتق في الوجهين لا بأعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فإنه لا يتناول النهار لأنها آسم للسواد الخالص غيره كالنهار آسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره ولا يقال أن أبا يوسف ومحمداً قالا فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة أنه يحنث إذا أكل من عينها وهو حقيقة ويحنث إذا أكل من خبزها وهو مجاز وفيمن حلف لا يشرب من الفرات فشرب منه كرعاً يحنث وهو حقيقة ويحنث إذا شرب منه اغترافاً وهو مجاز لأن الحنث بأعتبار عموم المجاز فإن الحنطة في العادة اسم لما في باطنها إذا قرنت بالأكل يقال أهل بلدة كذا يأكلون الحنطة والمراد ما فيها وفي أكلها أو ما يتخذ منها أكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز عن شرب ماء الفرات مجاز عن شرب ماء الفرات وهذه النسبة لا تنقطع بالاغتراف والاحراز في الأواني حتى لو شرب من نهر آخر من الفرات لم يحنث لأن النسبة قد انقطعت عن الفرات لا بأعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز.

(وانما أريد النذر واليمين إذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين لأنه

للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لأنه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا في أنه أيّ فعل يعتبر في هذا الباب المضاف إليه أو العامل فالضابطة أنه إذا كانا ممتدين مثل أمرك بيدك يوم يركب زيد يراد باليوم النهار وإن كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان يراد باليوم الوقت، وإن كان أحدهما ممتداً دون الآخر مثل أمرك بيدك يوم يقدم فلان أو أنت طالق يوم يركب زيد فالمعتبر هو العامل دون المضاف إليه بالاتفاق.

(وإنما أريد النذر واليمين فيما إذا قال لله علي صوم رجب)، جواب سؤال آخر تقريره أن يقال إذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى به النذر واليمين

نـذر بصيغتـه يمـين بمـوجبـه فهـو كشـراء القـريب تملك بصيغتـه تحـريـر بمـوجبــه)
هـذا جـواب سؤال أيضـاً بيـانــه أن هـذا الكــلام للنـذر حقيقـة حتى لا يتـوقف

أو نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فإنه يكـون نذراً ويميناً معاً والنـذر معناه الحقيقي واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجـاز معاً، حتى قيـل يلزم بفواته القضاء للنذر والكفارة لليمين ولهذا قيل أنه ينبغي أن يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوات بخـلاف ما إذا كـان رجباً من العمر فإنه لا تظهر ثمرته إلا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا إنمـا يرد على أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله بخـلاف أبي يوسف رحمـه الله فإنـه عنده نـذر في الأول ويمين في الثاني وإن لم ينـو شيئاً أو نـوى النذر مـع نفي اليمين أو بـلا نفيه يكون نذر بالاتفاق وإن نوى اليمين مع نفي النذر يكـون يميناً بـالاتفاق والايـراد إنما هو على الوجهين الأولين على مذهبهما، فأجاب المصنف: بأنه إنمـا أريد النـذر واليمين جميعاً في هذه الصورة.

(لأنه نذر بصيغته يمين بموجبه)، وتحريره أن قـوله لله علي صيغة نـذر وهو معناه الموضوع له وكـان صوم رجب مثـلاً قبل النـذر مباح الفعـل والترك وبعـد النذر صار الفعل واجباً والترك حراماً فيلزم من موجب هـذا النذر تحـريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لأن الـرسول ﷺ قـد حرم مـارية أو العسـل على نفسه فسمى الله ذلك يميناً وقال: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾ ثم قال: ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾ فعلم أن تحريم الحلال يمين فيكون اليمـين موجبـاً للكلام لا مراداً بطريق المجاز، ولكنه يرد عليه أنه إذا كان موجباً ينبغي أن يثبت بـدون النيـة لأن مـوجب الشيء لا يحتـاج إلى النيـة إلا أن يقـال أنها كـالحقيقـة المهجورة فلذا يحتاج إلى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ، والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ، ولكن هـذا إنما يصـح إذا نوى اليمـين فقط وأما إذا نواهما فقد دخل النـذر تحت الارادة وان لم يكن محتاجـاً إليه، وقيـل إن قولـه لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله علي صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد.

(فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه)، تشبيـه لمسئلة النذر

على النية ولليمين مجاز حتى يتوقف عليها والحقيقة ما يفهم بلا قرينة والمجاز ما لا يفهم إلّا بقرينة فإذا أريد به النذر واليمين كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز فأجاب بأنه نذر بصيغته لأن على للإيجاب وهو معنى النذر ولهذه الصيغة موجب وهو الوجوب، وباعتبار هذا الموجب يمين إذا نوى اليمين لأنّ إيجاب المباح يصلح يميناً كتحريم المباح وتحريم المباح يمين لقوله تعالى: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾، ثم قال: ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾، أي: قدر الله لكم ما تحللون به أيمانكم وهي الكفارة المقدرة وإيجاب المباح يتضمن تحريم المباح لأن قبل الإيجاب يباح مباشرته وتركه وبالإيجاب يجب مباشرته ويحرم تركه فصلح أن يراد بالنية وإذا صارا مرادين فلو لم يصم رجباً يجب عليه القضاء بأعتبار النذر والكفارة بأعتبار اليمين وهذا كما جعلنا شراء القريب اعتاقاً بأعتبار موجبه وهو الملك لا بأعتبار ذاته لاستحالة أن يكون الشراء الموجب للملك اعتاقاً مزيلاً للملك وهذا لأن الشراء علة الملك وملك القريب علة العتق فأضيف العتق إلى الشراء بهذه الواسطة.

(س) ينبغي أن يثبت اليمين بهذه الصيغة بدون النية كما ثبت العتق ثمة بدون النية.

(ج) ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول جبراً فيثبت المعلول نواه أو لم ينوه وهذه الصيغة تصلح يميناً فلا يعتبر ما لم توجد النية وما ذكر فخر الإسلام يمين بموجبه وهو الإيجاب مشكل لأن موجبه الوجوب لا الإيجاب ومحتمل أنه سمي الوجوب إيجاباً لأن الوجوب لما لم يكن إلا بالإيجاب جعل الوجوب إيجاباً مجازاً اطلاقاً لاسم المقتضي على المقتضى والله أعلم. وحرمة الجدات وبنات الابن بالإجماع لا بقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾ فلم يكن جمعاً بينهما على أن بعض العراقيين من أصحابنا يجوزون الجمع بينهما في محلين مختلفين

به توضيحاً وتأييداً فإن من شرى القريب يكون تملكاً باعتبار صيغته لأن صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريراً واعتاقاً بموجبه لأن موجب الملك مع القرابة هو العتق، قال عليه السلام: «من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه» وإلا فبين الشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن

وإنما لم يجز أن يجتمعا بلفظ واحد في محل واحد ولأن الأم هـو الأصل لغـة وأريد بالبنت المتفرع عنه وذا يجمع الكل.

(وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين صورة أو معنى كما في تسمية الشجاع أسداً والمطر سماء).

اعلم أنّهم آختلفـوا أنّ المجاز مـوضـوع أمْ لا؛ بعـدم آتفقـوا أنّ الحقيقـة موضوعة، على معنى أنّ الواضع وضـع أنّ آسم هذا كـذا وآسم هذا كـذا. قال بعضهم: المجاز موضوع لأنّه من بابِ اللّغة؛ لأنّه أحد نوعي الكلام فلو لم يكن بوضع الواضع لا يكـون من اللغة، غـير أنّ الحقيقة بـوضع أصـلي وهذا بـوضع طارىء، وقال بعضهم: طريقة بوضع أرباب اللغة أي: وضع أنّ عند الاتصال

التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال: (وطـريق الاستعارة الاتصـال بين الشيئين صورة أو معنى)، والاستعـارة في عرف الأصـوليين يـرادف المجاز وعنـد أهل البيان قسم من المجاز فإن المجاز عندهم إن كانت فيه علاقة التشبيـه يسمى استعارة باقسامها، وإن كـانت فيه عـلاقـة غـير التشبيـه من عـلاقـات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحـال والمحل والـلازم والملزوم وغيرهـا يسمى مجازاً مرسلاً، والمصنف رحمه الله عبر عن علاقـات المجاز المـرسل كلهـا بقولـه: صورة؛ وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله: معنى، فكأنه قال: وطـريق المجـاز وجود العـلاقة بـين المعنى الحقيقي والمجازي بعـلاقات المجـاز المرسـل أو بعلاقة الاستعارة، والأول هو الصوري، والثاني هو المعنوي، وأراد بالصوري أن تكون صورة المعنى المجازي متصلة بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بأن يكون سبباً له أو علة أو شرطاً أو حـالاً أو عكسها، وبـالمعنوي أن يكـونا متشـاركين في معنى واحـد خاص مشهـور به في العـرف (كما في تسميـة الشجاع أسـداً والمـطر سماء) نشر على غير ترتيب اللف، فـإن الأول مثال لـلاتصال المعنـوي إذ الرجـل الشجـاع والهيكل المعلوم كـلاهما متشـاركـان في معنى لازم مشهـور مختص بـاهيكـل المعلوم؛ وهو الشجاعة أعني الجرأة؛ فـلا يسمى الرجـل أسداً بـاعتبار الحيـوانية

بين الشيئين يطلق آسم أحدهما على الآخر مجازاً دون الإلفاظ؛ لأنّ اللفظ لو كان موضوعاً لكان حقيقة والاتصال بين الشيئين يكون صورة أو معنى، لأنّ كل موجود مصوّر يكون له صورة ومعنى فلا يتصوّر الاتصال بوجه ثالث، أما المعنى فمثل تسمية الشجاع أسداً والبليد حماراً للاتصال في معنى الشجاعة والبلادة. والمراد المعنى اللازم المشهور، حتى لا يسمى الأبخرُ أسداً، وإن كان البَخَرُ لازماً للأسد، وأمّا الصورة فمثل تسمية المطر سماءً فإنّهم يقولون: ما زلنا نطأ السماء، حتى أتيناكم، أي: المطر لاتصال بينهما صورةً إذْ كل عال عند العرب سماء، والمطر من السحاب ينزل، والسحاب عندهم سماء فسموه بآسمه مجازاً، وقال الله تعالى: ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ وهو المطمئن من الأرض، وسمي الحدث به مجازاً لمجاورته؛ لأنّه يكون في المطْمئن من الأرض عادة تستراً عن أعين الناس. وقال: ﴿إني أراني أعصر خمراً﴾ أي: عنباً؛ لأنّه إنما يعصر العنب لكنّه مشتمل على النفل والماء والقشر فقد وجد الاتصال بينهما ذاتاً. (وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل، نظير الصورة، والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظيراً لمعنى).

لعدم الاختصاص، ولا الأبخر لعدم الشهرة، والثاني مثال للاتصال الصوري فإن صورة المطر يتصل بصورة السماء يعني السحاب، فإن العرف يسمي كل ما علاك وأظلك سماء، والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلاً به، ثم بين أن هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمحاورات كذلك وجدا في الاحكام الشرعية فقال:

(وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة) يعني أن العلاقة بين الشيئين من حيث كون الأول سبباً للثاني أو مسبباً عنه أو كون الأول علة للثاني أو معلولاً له نظير الاتصال الصوري من الحسيات؛ فإن المسبب يتصل بالسبب ويجاوره صورة، وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاورها كالملك يتصل بالشراء وملك المتعة يتصل بملك الرقبة (والاتصال في معنى المشروع كيف

اعلم أنّ الاستعارة سائغة في الشرعيات أيضاً؛ لأنّ الاستعارة للقرب والاتصال فيتأتى في كل ما يتحقق فيه القرب والاتصال، والأحكام الشرعية قائمة بمعناها الذي شرعت لأجله ومتعلقة بأسبابها فتكون موجودة حكماً بمنزلة الموجود حساً، فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها، ولأنّ حكم الشرع نوعان: ما لا يدرك معناه بالعقل، وما يدرك به، فهذا القسم متى تعلق بلفظ شرع سبباً أو علة له يدل ذلك اللفظ لغة على معناه الثابت شرعاً، ألا ترى أن البيع لتمليك العين شرعاً، ولذلك وضع له، والعقل يقتضي كذلك إذِ الفائز بالسبب هو الفائز بالحكم كي لا يفضي إلى التنازع والتقاتل، والكلام في هذا القسم لا في القسم الأوّل، وذلك بطريقين أيضاً: بالاتصال صورة وهو الاتصال في السببية والعلية أي: الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول؛ لأنّ المشروع ليس بمحسوس حتى يحس، ويقال: إنهما متصلان صورة فيطلق آسم أحدِهما على الآخر، فأقمنا الاتصال في السببية والعلية في المشروع، مقام الاتصال صورة في المحسوس، وهذا لأنّه لا مشابهة بين السبب والمسبب، والعلة والمعلول في المعنى، كما لا مشابهة بين السماء والمطر، والحدث، والمكان المطمئن في المعنى، إذْ معنى السبب الإفضاء وكونه طريقاً إلى المسبب وذا لا يوجد في المسبب، ومعنى العلة أنّها موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول إذ هو موجب ومثبت لكنّهما متجاوران صورة كالغائط ونحوه، والاتصال معنى وهو الاتصال في معنى المشروع الذي لأجله شرع فيتأمل في مشروع فإن وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر يجوز أن يستعار أحدهما للآخر كما نظرنا في الصدقة والهبة، فوجدنا كل واحد منهما تمليكاً بغير بدل فجوّزنا آستعارة أحدهما للآخر كما بينتُهُ في الكافي. وكذلك الكفالة بشرط براءة الأصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الأصيل كفالة للمشابهة في معنى المشروع إذ كل واحد منهما عقد توثق، وكذا

شرع نظير المعنى) أي العلاقة في المعنى الذي شرع المشروع لأجله حال كونه بأية كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات كالاتصال بين الكفالة والحوالة

بذكر لفظ التمليك مكان البيع فينعقد بيعاً آستعارة. وكذلك معنى الحوالة: نقل الدين من ذمة إلى ذمة، ومعنى الوكالة: نقل ولاية التصرف فتجوز الاستعارة كما قال محمد في كتاب المضاربة، ويقال للمضارب: أحل رب المال أي: وكله. ولا خلاف بين الفقهاء في أنّ الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقاً للاستعارة فإنّهم آتفقوا على جواز آستعارة ولفظ العتاق للطلاق، والشافعي جوز العكس أيضاً وقد نطق النص به وهو قوله تعالى: ﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها﴾ فنكاح النبي عليه السلام، آنعقد بلفظ الهبة مجازاً بالاتفاق؛ لأنّ الهبة لتمليك المال، فلا يكون عاملاً بحقيقتها فيما ليس بمال، وكان في نكاحِهِ حكم القسم والطلاقِ والعدَّة ولم يتوقف الملك على القبض، فدل أنّها قامت مقام النكاح مجازاً ولا آختصاص للرسالة بالاستعارة؛ لأنّ جواز الاستعارة لِلاتصال وذا لا يثبت في حق فرد دون فرد بل الأنام سواء في وجوه الكلام، فدل أنّ هذا فصل لا خلاف فيه غير أنّ الشافعي يقول: نكاح غيره لا ينعقد بهذا اللفظ، وإنّما ينعقد بالنكاح أو التزويج؛ لأنّه عقد شرع لمقاصد لا تحصى من مصالح الدين والدنيا منها: التوارث، والتوالد، والإحصان، والتحصين، ولهذا شرع بلفظ النكاح أو التزويج لأنّه يبنى على الاتحاد إذِ النكاح للضم، والتزويج تلفيق بين الشيئين على وجه يثبت الاتحاد بينهما في المقصود كزوج الخفّ ونحوه. والنكاح مبني على ذلك. ولهذا شرط فيه الكفاءة نسباً ومالاً وديناً، وليس في هذين اللفظين معنى التمليك بل فيهما إشارة إلى ما قلنا فلم يصح الانتقال عن لفظ النِّكاح أو التزويج إلى لفظ التمليك آستعارة لأنّ لفظ التمليكِ قاصر عن اللّفظ الموضوع له فيما ينبىء عنه وهو الاتحاد والانضمام، وهذا معنى قولهم: إنه عقد خاص شرع بلفظ خاص،

في كونهما توثيقاً للدين، وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكاً بغير عوض وأمثاله، ثم بعد ذلك ترك المصنف رحمه الله تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض أنواع الاتصال الصوري ليبتنى عليه الفرق بين العلة والسبب فقال:

ونظيره الشهادة فإنّها لما شرعت بلفظ خاص وهو لفظ الشهادة، لم يجز أن يقوم غيره مقامه آستعارة، حتى إذا قال الشاهد: أحلف بالله أنّ لهذا الرجل على ذلك الرجل كذا من المال، لا يجب القضاء به؛ لأنّ لفظ الشهادة موجب بنفسه أي: يوجب على القاضي الحكم، واليمين موجبة بغيرها وهو صيانة آسم الله تعالى عن هتكه فكانت قاصرة عن الشهادة من هذا الوجه فلم تصح الاستعارة وكذا عقد المعاوضة لم ينعقد إلا بلفظ المعاوضة عندكم لأنّ غيره لا يؤدي معناه. ولهذا لم يجوّزوا نقل الأخبار بالمعاني لقصور لفظ غير الرسول عليه السلام عن لفظه لأنّه أفصح العرب والعجم. وقلنا: النكاح موجب ملك المتعة، ولفظ الهبة أو البيع وضع لملك الرقبة، وملك الرقبة سبب لملك المتعة، إذ ملك المتعة يثبت به تبعاً في محله فيتحقق الاتصال بين السببين أي: لفظ الهبة أو البيع ولفظ النكاح والحكمين أي ملك الرقبة وملك المتعة، فتصح الاستعارة وينعقد النكاح بلا نية لأنّه تعذر إثبات الحقيقة لكون المحل غير قابلٍ لها فصار مجازاً عن ملك المتعة، وما ذكروا من مقاصد النّكاح، فهي لكونها غير محصورة بمنزلة الثمرة لما هو المطلوب من هذا العقد وهو ثبوت الملك له عليها؛ لأنه أمر معقول معلوم ولهذا يجب المهر بالعقد لها عليه، ولو كان المقصود تلك الأحكام لم يجب البدل لها عليه لأنّها مشتركة بينهما، ولهذا كان الطلاق بيد الزوج؛ لأنّه المالك، فإليه إزالة الملك، وإذا ثبت أَنّ المقصود هو الملك قلنا: لمّا انعقد النكاح بلفظ النكاح أو التزويج مع أنه غير موضوع لإيجاب ما هو المقصود وهو الملك، فلأن ينعقد بلفظ هو موضوع لإيجاب الملك أولى. وإنّما آنعقد هذا العقد بلفظ النّكاح والتزويج وإن لم يوضعا لإيجاب الملك؛ لأنّهما جعلا علماً لهذا الحكم فلا يطلب فيه المعنى لأنّ العلم يعمل وضعاً لا بمعناه كالنص في دلائل الشرع، فإن النص متى ورد يجب الحكم به عقل معناه أو لم يعقل، وإنّما تعتبر المعاني لصحة الاستعارة كما في القياس يعتبر المعنى في النص للقياس لا لثبوت الحكم به في محل النص، فلما ثبت الملك بهما وضعا صحت التعدية إلى لفظ الهبة أو البيع؛ لأنّه صريح في التمليك، وإنّما لم يصحّ آستعارة النكاح للبيع وإن كانت المناسبة

تقوم بالطرفين لأنّه لا يناسب الشيء غيره إلاّ وذلك يناسبه كالأخوين، لما نبين إن شاء الله تعالى.

(والأول على نوعين: أحدهما: آتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وإنّه يوجب الاستعارة من الطرفين حتى إذا قال: إن آشتريت عبداً فهو حر ونوى به الملك، أو قال: إن ملكت ونوى به الشراء، يصدق فيهما ديانة).

اعلم أنّ المراد بالأوّل هو الاتصال الصوريُّ في الشرعيات وهو الاتصال من حيث السببية والتعليل، وهو نوعان: أحدهما: آتصال الحكم بالعلة كآتصال الملك بالشراءِ وإنه يوجب الاستعارة من الطرفين؛ لأنّ مصحح الاستعارة هو الاتصال، وهو بآعتبار الافتقار، والافتقار في العلة والمعلول من الجانبين، أما آفتقار المعلول إلى العلة فلأنّه أثر العلة والأثر يفتقر إلى المؤثر في الوجود، وأما آفتقار العلة إلى المعلول، فلأنّ العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها، حتى يلغو البيعُ المضاف إلى الحر لعدم حكمه. والمقصود من العلل أحكامُها، فمتى لم تفد العلة حكمها تلغو، فكانت العلة مفتقرة إلى الحكم آعتباراً، والحكم إلى العلة وجوداً، فلمّا عم الاتصال والاستعارة موقوفة على الاتصال، عمّت الاستعارة، ولهذا قلنا، فيمن قال: إنْ ملكت عبداً فهو حر فملك نصف عبد

(والأول على نوعين) أي الاتصال من حيث السببية والتعليل يتنوع على نوعين لأن السببية نوع آخر، والتعليل نوع آخر، ولما كان علاقة التعليل أشرف من السببية قدمها حيث قال: (أحدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وأنه يوجب الاستعارة من الطرفين) فيجوز أن تذكر العلة ويراد الحكم، وأن يذكر الحكم وتراد العلة لأن الحكم يحتاج إلى العلة من حيث الثبوت، والعلة محتاجة إلى الحكم من حيث الشرعية إذ لم تشرع العلة إلا للحكم فجاء الافتقار من الطرفين، والأصل في الاستعارة أن

ثم باعه ثم ملك النصف الباقي، لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه. ولو قال: إن اشتريتُ عبداً فهو حر فآشترى نصف عبد فباعه ثم آشترى النصف الباقي، يعتق هذا النصف. فإنْ قال عنيتُ بالملك الشراءَ صُدِّق قضاءً وديانة. وإنْ قال: عنيت بالشراء الملك، صدّق ديانة لا قضاء، ولأنّه آستعار الحكم للعلة في الأوّل، وآستعارة العلة للحكم في الثاني ولكن فيما فيه تخفيف، لا يصدق قضاء للتهمة، وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها، وهذا إذا كان منكراً، فإن كان معيناً بأن أشار إلى عبد وقال: إن اشتريتك أو إن ملكتك، استويا، حتى يعتق النصف الباقي في الوجهين أعني الملك والشراء. والحاصل: أنّ صفة المالكية لا تبقى بعد زوال الملك لأنّ الرجل يقول: والله ما ملكت مائتي درهم قط، ولعله ملك ألفاً متفرقاً، وصفة كونه مشترياً يبقى إذِ الوكيل مشترٍ ولا ملك له أصلاً والملك المطلق يقع على كماله وذا بصفة الاجتماع يكون فاختص به في المنكر لأنّ

يذكر المفتقر إليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين (حتى إذا قال إن اشتريت عبداً فهو حر ونوى به الملك؛ أو قال: إن ملكت عبداً فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة) تفريع لاستعارة العلة للحكم وعكسه؛ فإن الشراء علة والملك معلول، والأصل في الشراء أن لا يشترط اجتماع الكل في الملك، والأصل في الملك أن يشترط الاجتماع عرفاً؛ فإن اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي، فإن قال أردت بأحدهما الآخر يصدق في الصورتين ديانة لصحة الاستعارة؛ فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك؛ ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء؛ ولكن القاضي لا يصدّقه في هذا الأخير لأنه نوى تخفيفاً عليه فيصير متهماً في هذه النية؛ هكذا قالوا، واعترض عليه بأن في الصورة الأولى أيضاً تخفيفاً عليه لأن الملك كان أعم من أن يكون بالشراء أو بالهبة أو بالوصية أو بالارث والشراء يختص بسبب معين منها؛ فينبغي أن لا يصدق قضاء في الأول أيضاً، ولكن هذا لا يرد على المصنف لأنه لم يتعرض لذكر القضاء، وهذا كله إذا قال عبداً منكراً؛ أما إذا قيل هذا العبد فالملك والشراء

الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر، فإذا لم يوجد لم يحنث، وفي المشار لا عبرة به، فيحنث وإن لم يجتمع في الملك.

(والثاني: آتصال المسبب بالسبب، كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة، فيصح آستعارة السبب للحكم دون عكسه)؛ لأنّ هذا الاتصال ثابت في حق الفرع لافتقاره، غير ثابت في حق الأصل لاستغنائه فلو جوّزنا الاستعارة يؤدي إلى جوازها بدون الاتصال وهذا محال، وهذا لأنّ المسبب وإن آفتقر إلى سببه لأنّه أثره، والأثر يحتاج إلى المؤثر، فالسبب يستغني عن المسبب لأنّ آفتقار المؤثر إلى أثره بآعتبار أنّ الأثر هو المقصود منه، وإنّ اعتبار المؤثر يتوقف على الأثر، والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض وآعتباره في نفسه لا يفتقر إلى وجود المسبب، وإنّما يثبت تبعاً وضمناً، ولهذا يتحقق الشراء بدونه بأن أضيف إلى العبد أو البهيمة بخلاف العلة مع المعلول فإنّها وضعت له، حتى لم يشرع

سواء في أنه لا يشترط الاجتماع فيه؛ لأن التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر.

(والثاني اتصال المسبب بالسبب) المراد بالسبب: ما لا يكون علة أضيف إليها الحكم، وفي الاصطلاح ما يكون طريقاً إلى الحكم ولا يضاف إليه وجوب ولا وجود؛ ولا تعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة يضاف إليها كما سيأتي (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة) فإنه إذا قال لأمته أنت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطء بعده إلا بالنكاح، وهكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بأن يقول: اشتريت هذه الأمة فيثبت به ملك الرقبة، وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة (فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه) بأن يقول: أنت حرة ويريد به أنت طالق، أو تقول: بعت نفسي منك وتريد به النكاح، ولا يجوز أن يقول أنت

الشراء فيما لا يتصور ملك الرقبة فيه، وهو نظير قوله: فاطمة طالق وعائشة، فإنّ أوّل الكلام توقف على آخره لصحة آخره وآفتقاره لاحتياجه إلى الخبر، حتى لو ألحق الشرط بالآخر تعلق الكل بذلك الشرط، فأمّا الأوّل فتامّ في نفسه لاستغنائه عن الخبر، فلهذا جاز أن يستعار اللفظ الموضوع لإيجاب ملك الرقبة كالبيع لإيجاب ملك المتعة، ولا يجوز أن يستعار اللفظ الموضوع لإيجاب ملك المتعة كالنكاح لإيجاب ملك الرقبة، وجاز أن يستعار ألفاظُ العتاق للطلاق لأنّها وضعت لإزالة ملك الرقبة، وزوالها سبب لزوال ملك المتعة تبعاً، ولا يجوز أنْ يستعار لفظ الطّلاق للعتاقِ لأنّه وضع لإزالة ملك المتعة وزوال ملك المتعة ليس بسبب لزوالِ ملك الرقبةِ، بل هو حكم ذلك السبب وآستعارة الحكم للسبب لا يجوز، ولكن الشافعي رحمه الله جوّز هذه الاستعارة أيضاً لاتصال بينهما من حيث المعنى لأنّ كل واحد منهما إسقاط مبني على السراية، واللزوم محتمل للتعليق بالشرط والإيقاع في المجهول، والمناسبة في المعنى سبب الاستعارة كالمناسبة من حيث السببية، ولكنا نقول: المناسبة في المعنى، إنّما تصلح للاستعارة إذا تشاكلا في المعنى الخاص المشهور، فأمّا بكل معنى فلا، ألا ترى أنّ العرب تسمي الشجاع أسداً والبليد حماراً، للأشتراك في المعنى الخاص المشهور وهو الشجاعة والبلادة، ولا تسمي الجبان أسداً، والذكي حماراً وإن اشتركا في الحيوانية وغير ذلك، لأنّا لو اعتبرنا ذلك تصير الموجودات كلّها مناسبة، فاللون يجمع السواد والبياض، والكون يجمع الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق مع وجود التضاد بينهما، ولهذا لم نجوّز تعليل النص بكل وصف، بل بوصف له أثر في ذلك الحكم لأنّا لو جوّزنا التعليل بكل وصف يفوت الابتلاء ويستوي الجهال والعلماء، ولا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص إذ معنى الطلاق رفع القيد لأنّ آسمه وضع له ومنه إطلاق الإبل وإطلاق الأسير ومحله يحتمله أيضاً لأنّ النكاح يوجب قيداً في المحل حتى تمنع عن الخروج والتزوّج بزوج آخر، ولا يوجب حقيقة الرق؛ لأنّ قوله عليه السلام: «النكاح رقٌّ» محمول على المجاز لضرب ملك يثبت بالنكاح ولا يسلب المالكية، لأنّ عين المرأة بالنكاح لا تملك بل هي حرة مالكة أمر نفسها

حتى لو وطئت بشبهة يجب العقر لها لا لـه، ولو كـانت مملوكة لـه لوجب العقـر له، ولكنّها آحتبست عن حكم المالكية الثابتة شرعاً بملك النكاح، فحاجتهـا إلى رفع المانع وذا يكون بالطلاق كـما يكون بـرفع القيـد عن الأسير، وبحـل العقال عن البعير، ومعنى الإعتاق: إثبات القوّة الشـرعيةِ: لأنّـه وضع لـه لغة، يقـال: عتق الطير إذا قوي وطار عن وكره، ومحلّه يحتمله أيضاً لثبوت ضعف حكمي في المحل بواسطة الرق والملك وسقوط لسطلنة المالكية فالعبد مملوك لا قدرة له حكماً فكان الإعتاق إثباتاً للقوة الحكمية حتى لم يبق محلاً للتملك بوجه، فلم يتشـاكلا في المعنى الخاص، إذ لا تشاكل بين إزالـة القيد لتعمـل القوّة الشـرعية عملهـا، وبين إثبات القوّة بعد عدمها، كما لا تشاكل بين إحيـاء الميت وبين إطـلاق الحي إذِ الأوّل إثبات بعد العدم، والثاني إزالة المانـع، والإعتاق كـالإحياء؛ لأنّ القـوّة زالت بالرق وثبتت به كما تسقط القوّة الحقيقية بالموت وتتجدد بالإحيـاء والطلاق كاطلاق الحي، فالحي إذا آحتبس لم تزل قوّته بل قوّته باقية ولكنّها لم تعمل لمانـع وبزوال المانع تعمل عملها، وتبين بهـذا التقريـر الواضـح والبيان الـلائح أنّـه لا وجه للاستعارة بالمناسبة في المعنى وكـذا بالاتصـال من حيثُ السببية لأنّ ذا يجـوز آستعارة السبب للحكم دون عكسه.

(س) أليس أنّـه لا يصح آستعـارة البيع لـلإجارة، كـما لا يصح آستعـارة الإجارة للبيع، مع أنّ البيع سببٌ لملك الرقبة، وملك الرقبة سبب لملك المنفعة.

(ج)عند بعض مشايخنـا يجوز ذكـر البيع وإرادة الإجـارة، وتنعقد الإجـارة بـه، وذا إنما يتصـوّر إذا قال الحـر لغيره: بعت نفسي منـك شهراً بـدرهم لعمل كذا، أَمّا إذا قال: بعت منك منافع هـذه الدار شهـراً بكذا فـإنّه لا يجـوز. كذا

طالق ويريد أنت حرة؛ وأن يقول نكحتك ويريد بعتـك؛ لأن المسبب محتاج إلى السبب من حيث الثبوت؛ والسبب لا يحتاج إلى المسبب من حيث الشرعية؛ لأن العتاق لم يشرع إلا لأجل زوال ملك الرقبة؛ وزوال ملك المتعة إنمـا حصل معـه اتفـاقاً في بعض الأحيـان، وكذا البيـع إنما شـرع لملك الرقبـة؛ وحل الـوطء إنما

ذكره في أول كتاب الصلح. وهذا ليس لفساد الاستعارة ولكنْ لعدم المحل، لأنّ المنفعة معدومة والمعدوم لا يصلح محلاً للتمليكِ حتى لو أضاف الإجارة إليها بأن قال: آجرتك منافع هَذه الدار، لم يجز، فكذا ما يستعار لها، وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح في غير محله وهو المحرم، وإنّما يصح إذا قال: أجرتك هذه الدار بآعتبار إقامة العين مقام المنفعة، ولفظ البيع متى أضيف إلى العين كان عاملاً بحقيقته وهو تمليك العين، حتى لو تعذر الحقيقة كما بيّنا في الحر، يجوز لأنّ الحرّ ليس بمحلٍ للبيع حقيقة فتجوز الاستعارة عن الإجارة للإيصال من حيث السببية.

(س) العمل بالحقيقة في العبد غير ممكن أيضاً؛ لأنّ الإجارة لا تكون بدون ذكر المدة، وذكر المدة يفسد البيع.

(ج) البيع الفاسد معهود بين التجار، والفاسد فائت الوصف لا الأصل.

(وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز) بالإجماع لعدم

حصل معه اتفاقاً في بعض الأحوال؛ فلا يجوز أن يذكر المسبب ويراد به السبب إلا إذا كان المسبب مختصاً بالسبب كقوله تعالى: ﴿إني أراني أعصر خمراً﴾ فإن الخمر لا يكون إلا من العنب فيجيء الافتقار من الجنبين، وقال الشافعي: يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس؛ لأن كلًّا منهما يبتني على السراية واللزوم فيدخلان في الاتصال المعنوي، ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يتشابهان أصلاً، ولكن يرد على أصل القاعدة أن العتاق إنما هو سبب لإزالة ملك المتعة التي كانت وجه ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح، وكذا البيع إنما هو سبب لثبوت ملك المتعة التي كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح، وأجيب بأنه يكفي في هذا كونه سبباً في الجملة لا كونه سبباً على وجه مخصوص به. ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع يبين أنه في أي موضع تترك الحقيقة وفي أي موضع يترك المجاز فقال:

(وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز) يعني بالمتعذر: ما

المزاحمة، كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة، أو لا يضع قدمه في دار فلان.

(والمهجور شرعاً كالمهجور عادة، حتى ينصرف التوكيل بالخصومة إلى الجواب مطلقاً، وإذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه). اعلم أنّه إمّا أن لا يتعذر الحقيقة والمجاز وانه كثير متيسر، أو يتعذر، كما في: هذه بنتي وهي معرفة النسب أو أكبر سناً منه، أو يتعذر المجاز دون الحقيقة، كما في ذكر المسبب وإرادة السبب، كذكر الطلاق وإرادة العتق، أو كانت الحقيقة غير معقول المعنى، فإنّه يتعذر المجازُ دون الحقيقة، أو يتعذر الحقيقة دون المجاز، كما لو حلف: لا يأكل من هذه النخلة أو الكرمة أو القدر، فإنّه يقع على الثمر وما يطبخ في القدر لتعذر الحقيقة، بخلاف ما لو حلف: لا يأكل من هذه الشاة أو مِن هذا اللبن أو من هذا الرُّطب فإنّه يقع على عينه لأنّ الحقيقة قائمة فترجحت

لا يمكن الوصول إليه إلا بمشقة، وبالمهجور: ما يمكن وصوله إلا أن الناس تركوه (كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة) مثال للمتعذرة إذ أكل النخلة نفسها يتعذر فيراد المجاز وهو ثمرها، فإن لم تكن الشجرة ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع، ولو تكلف وأكل من عين النخلة لم يحنث لأن المتعذر لا يتعلق به حكم، ولا يقال إن المحلوف عليه هو عدم أكل النخلة وهو غير متعذر وإنما المتعذر أكلها؛ لأنا نقول اليمين إذا دخلت على النفي يكون للمنع؛ فموجب اليمين أن يصير الفعل ممنوعاً باليمين وما لا يكون مأكولاً لا يكون ممنوعاً باليمين بل قبلها (أو لا يضع قدمه في دار فلان) مثال للمهجور لأن وضع القدم في الدار حافياً من خارج بدون أن يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد به الدخول للعرف، ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لأنه مهجور.

(والمهجور شرعاً كالمهجور عادة) مرتبط بقوله أو مهجورة؛ أي لا يلزم في المصير إلى المجاز أن تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعاً أيضاً كالمهجور عادة (حتى ينصرف التوكيل بالخصومة إلى الجواب مطلقاً) تفريع له؛ يعني إن وكل أحدُ رجلاً بأن يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق

على المجاز، وكذا إذا حلف: لا يأكل من هذا الدقيق، وقع على ما يتخذ منه، لأنّ الحقيقة متعذرة، وكل متعذر فهو مهجور ضرورةً فلا تناقض، وكذا إذا حلف لا يشرب من هذه البئر أنه لا يقع على الكرع وهو حقيقة للتعذر، وإن أكل عين الدقيق أو تكلف وكرع من البئر لم يحنث في الصحيح لانصراف اليمين إلى المجاز، فلم تكن الحقيقة مرادة فلا يحنث. ولهذا لو حلف أن لا ينكح فلانة فإنّه يقع على العقد إن كانت أجنبية، فإن زنى بها لم يحنث لسقوط حقيقته، والمهجور عرفاً كالمتعذر، حتى لو حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان ينصرف إلى الدخول فيحنث كيف دخل، لأنّ الحقيقة مهجورة والمجاز متعارف، والمهجور شرعاً كالمهجور عرفاً، لأنّه لما كان مهجوراً في الشرع فالظاهر أنّه لا يفعل؛ لأنّ العقل والدين مانعان عن الإقدام عليه؛ حتى ينصرف التوكيل بالخصومة إلى جواب الخصم مجازاً، فيتناول الإنكار والإقرار بإطلاقه باعتبار عموم المجاز؛ لأنّ الحقيقة مهجورة شرعاً إذ الخصومة منازعة وهي حرام بقوله تعالى: ﴿ولا تنازعوا﴾ فانصرف إلى الجواب لأنّها سببه فكان إطلاقاً لاسم السبب على المسبب، وإذا حلف: لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه؛ لأجن هجران الصبي بمنع الكلام حرامٌ شرعاً؛ لأنّ الصبي مظنة المرحمة، قال عليه السلام: «ليس منّا من لم يوقر كبيرنا، ويرحم صغيرنا، ويبجّل عالمنا» فالوعيد معلق بترك الترحم، وفي التكلم ترك الترحم، فصرنا إلى المجاز عند

الجواب؛ لأن الخصومة هو الانكار فقط محقاً كان المدعى أو مبطلاً؛ وهو حرام شرعاً لقوله تعالى: ﴿ولا تنازعوا﴾ فلا بد أن يصرف إلى الجواب مطلقاً بالرد والإقرار مجازاً من قبيل إطلاق الخاص على العام، فلو أقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافاً لزفر والشافعي رحمه الله، (وإذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يقيد بزمان صباه) عطف على قوله ينصرف؛ وتفريع ثان له لأن هجران الصبي مهجور شرعاً، قال عليه السلام: «من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يبجّل عالمنا فليس منا» فيصرف إلى المجاز أي: لا يكلم هذه الذات، فلو كلمه بعدما

هجران الحقيقة ديانة وشريعة، كما صرنا إليه عند هجران الحقيقة عادة وطبيعة.

(س) عدم تقيد اليمين بالصبا بآعتبار أنّ الصفة في الحاضر لغوٌ لا بآعتبار ما ذكرت، ولهذا لو حلف: لا يكلم صبياً يتقيد بزمان الصبا.

(ج) الصفة في الحاضر إنّما تلغُو إذا لم تكن داعية إلى اليمين، كما إذا حلف: لا يأكل هذا الجمل؛ لأنّ الممتنع من أكل لحم الجمل أكثرُ آمتناعاً من لحم الكبش، أما إذا كانت داعية إليها فيعتبر كما لو حلف: لا يأكل من هذا الرطب وصفة الصبا داعية إلى اليمين طبعاً؛ لأنّ الصبيّ لقلة عقله وسوء أدبه يهجر بمنع الكلام طبيعة، فكان ينبغي أن يتقيد اليمين بزمان الصِّبا كما في هذا الرطب، وإنّما لم يتقيد لما ذكرنا، لكن اليمين متى عقدت على ذات موصوفة بصفة وآعتبار تلك الصفة مهجور شرعاً كما في هذا الصبيّ فإنّ الذات قد دخلت في هذه اليمين بلفظ الإشارة، لم تتقيد اليمين بتلك الصفة، بل يراد منه الذات، ومتى عقدت قصداً على ما هو مهجور شرعاً كما في صباً ولم يمكن آعتبار مجازه، ينصرف اليمين إلى الحقيقة، وإن كانت مهجورة شرعاً، ألا ترى أنّ من حلف؛ لا يزنى، يحنث بالزنا، لو حلف: لا ينكح فلانة وهي أجنبية، لا يحنث به، وإنّما يحنث بالعقد.

كبر يحنث أيضاً، لا يقال إذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي ما دام صبياً؛ وترك التوقير إذا كبر ومهاجرة المؤمن فوق ثلاثة أيام، فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد يفضي إلى ثلاثة معاص لأنا نقول المعتبر في هذا الباب هو القصد، وهذه الثلاثة إنما تلزم التزاماً وتبعاً للذات لا قصداً فلا تعتبر، وإنما قيل هذا الصبي لأنه لو قال لا يكلم صبياً بالتنكير يقيد بزمان صباه لأن وصف الصبا صار مقصوداً بالحلف حينئذ؛ وهو داع إلى الحلف لأنه قد يكون سفيهاً يجب الاحتراز عنه فيصار إلى الأصل وان كان مهجوراً شرعاً.

(وإذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة رحمه الله، خلافاً لهما. كما إذا حلف: لا يأكل من هذه الحنطة، أو لا يشرب من

(وإذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما) يعني ما ذكرنا سابقاً كان في الحقيقة المهجورة، فإن لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في العادة ولكن كان المجاز متعارفاً غالب الاستعمال من الحقيقة أو غالباً في الفهم من اللفظ فحينئذ الحقيقة أولى عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما المجاز فقط أولى في رواية، وعموم المجاز في رواية (كما إذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة أو لا يشرب من هذا الفرات) فإن حقيقة الأول أن يأكل من عين الحنطة؛ وهو مستعملة لأنها تُغلى وتُقلى وتؤكل قضماً، ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة، فعنده إنما يحنث إذا أكل من عين الحنطة، وعندهما يحنث إذا أكل من الخبز أو منهما بأن يراد باطنها، وعلى هذا ينبغي أن يحنث بالسويق أيضاً، ولكن لما كان جنساً آخر في العرف لم يعتبر، وحقيقة الثاني أن يشرب من الفرات بطريق الكرع، وهي مستعملة كما هو عادة أهل البوادي، ولكن المجاز غالب الاستعمال؛ وهو أن يشرب من غرف أو إناء يتخذ فيه الماء منها؛ فعنده يحنث بالكرع فقط، وعندهما بالإناء والغرف أو بهما وبالكرع جميعاً، ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لأنه انقطع اسم الفرات عنه؛ بخلاف ما إذا قيل من ماء الفرات فإنه يحنث بالاتفاق، وهذا كله إذا لم ينو؛ فإن نوى شيئاً فعلى حسب ما نوى (وهذا بناء على أصل آخر؛ وهو أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم) يعني أن الخلاف المذكور بين أبي حنيفة رحمه الله وصاحبيه رحمهما الله مبني على أصل آخر مختلف فيما بينهم وهو أن المجاز خلف للحقيقة عنده في التكلم؛ وعندهما في الحكم، وهذا يقتضي بسطاً؛ وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد في الخلف أن يتصور وجود الأصل ولم يوجد لعارض، وهذا بالاتفاق أيضاً؛ لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم؛ أي قوله هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن هذا ابني مراداً به البنوّة، فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى

هذا الفرات، وهذا بِناءً على أنّ الخلفية في التكلم عنده، وعندهما في الحكم. ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو أكبر سناً منه: هذا آبني).

اعلم أنّ الكلام إذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة. وعندهما: العمل بعموم المجاز أولى، حتى إذا حلف: لا يأكل من هذه الحنطة، فعنده يقع على عينها دون ما يتخذ منها؛ لأنّ هذه الحقيقة مستعملة، فإنّ الحنطة تقلى وتغلى وتؤكل فمنعت المصير إلى المجاز. وعندهما يقع

يجعل مجازاً عنه، وقيل في تقريره أن هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن قوله هذا حر، والأول أولى لأنه يبقي الأصل والخلف على حالهما عليه؛ بخلاف الثاني فإنه يتبدل الأصل بأصل آخر، وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الأصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار إلى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم، أي حكم هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن حكمه مراداً به البنوّة، فينبغي أن يستقيم الحكم الحقيقي، ولم يعمل بعارض حتى يصار إلى المجاز، فإذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة أولى لأن اللفظ موضوع لأجل المعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها، فأية ضرورة داعية إلى صيرورته مجازاً، وعندهما لما كان خلفاً عنه في الحكم ولحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقة؛ إما باعتبار كونه غالب الاستعمال أو باعتبار كونه عاماً شاملاً للحقيقة أيضاً فلا بد أن يكون العمل بالمجاز أولى للضرورة الداعية إليه.

(ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو أكبر سناً منه هذا ابني) أي تظهر ثمرة الخلاف بين أبي حنيفة رحمه الله وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني؛ والحال أن العبد أكبر سناً من القائل؛ حيث يعتق العبد عنده لا عندهما، فإن عند أبي حنيفة رحمه الله هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبراً موضوعاً لاثبات الحكم، وليس معنى كونه صحيحاً استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا، لأن أبا حنيفة قال في قول الرجل لعبده أعتقتك قبل أن تخلق أو

على مضمونها على العموم مجازاً وكذا إذا حلف: لا يشرب من الفرات، فعنده: يقع على الكرع خاصة؛ لأنّ الشرب من الفرات حقيقة أن يضع فاه عليه ويشرب منه؛ فمنْ لابتداء الغاية. وعندهما: يقع على شرب ماء يجاور الفرات والنسبة لا تنقطع بالأواني، وإن شرب من نهر يأخذ من الفرات لا يحنث لانقطاع النسبة فخرج عن عموم المجاز، وهذا يرجع إلى أصل وهو: أنّ المجازَ خلف عن الحقيقة في التكلم دون الحكم عند أبي حنيفة رحمه الله، فآعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة أولى؛ لأنّ الخلف لا يزاحم الأصل، وإنْ عم حكم الخلف فيجعل اللفظ عاملاً في حقيقته عند الإمكان إذ المصير إلى المجاز عند تعذر اعماله في حقيقته ولم توجد. وعندهما: هو خلف عن الحقيقة في الحكم، وفي الحكم للمجاز رجحان؛ لأن يشتمل الحقيقة والمجاز، فصارت مشتملة على حكم الحقيقة فصار أولى. وتظهر فائدة الخلاف في هذا، وفي قوله لعبده وهو أكبر سناً منه: هذا آبني، يعتق عنده، وعندهما لا يعتق. والحاصل: أنّ ما صار مجازاً عنه وخلفاً بد أن يكون متصور الوجود بلا خلاف، وأنّ المجاز خلف عن الحقيقة بلا خلاف. وإنّما الخلاف في كيفية الخلافة. فقالا: هذه الخلفية في حق الحكم، أي: إذا تعذر حكم الحقيقة بعارض يصار إلى المجاز لإثبات حكم حكم الحقيقة خلفاً عن حكم الحقيقة حتى لا يلغو الكلام؛ لأنّ المقصود هو الحكم إذ الكلام وضع له فآعتبار الخلفية والأصالة فيما هو المقصود أولى من آعتبارهما فيما هو وسيلة وهو العبارة، ففي كل موضع آنعقد الكلام لإيجاب الحكم الأصلي وامتنع وجوده بعارض ينعقد لإيجاب الحكم الخلفي. وفي كل

أخلق: إنه كلام باطل لا يصح تكلمه؛ مع انه بحسب العربية صحيح أيضاً؛ بل معناه أن يكون صحيحاً بعبارته، وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة أيضاً ولم يمتنع عقلاً، فقوله أعتقتك قبل أن تخلق أو أخلق ليس كذلك، بخلاف قوله هذا ابني لأنه صحيح مع ترجمته، وإنما الاستحالة جاءت من أجل ان المشار إليه أكبر من القائل، ولهذا لو قال العبد الأكبر مني ابني لغا هذا الكلام، فإذا كان

موضع لم ينعقد للحكم الأصلي لا ينعقد للحكم الخلفي، ثم قوله: هذا ٱبني لأكبر سناً منه لم ينعقد للحكم الأصلي وهو البنوة لاستحالته فلا يجعل مجازاً عن حكم حكم النبوة وهو الحرية كالغموس لما لم ينعقد للحكم الأصلي وهو البر، لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة، حتى لوكانت الحقيقة متصورة بأن كان أصغر سناً منه وهو ثابت النسب من غيره يصار إلى إثبات حكم حكم الحقيقة وهو العتق خلفاً عن حكم الحقيقة مجازاً؛ لأنّ الحقيقة ممكنة بأن كان ولده وقد ٱشتهر نسبه عن غيره إلاّ أنّه ٱمتنع إعماله للحكم بثبوت نسبه من الغير فجعل مجازاً عن حكم حكم الحقيقة وهو الحرية، كما في الحلف على مس السماء فإنّه ينعقد في حق الحلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الأصل وهو البر، إذ مس السماء متصور فالملائكة يصعدون السماء، وكذا في قوله: وهبت ٱبنتي منك، حكمه الأصلي متصور، لأنّ ٱحتمال بيع احرة وهبتها كٱحتمال مس السماء؛ لأنّ تمليك الحر كان مشروعاً فصلح مجازاً عن حكم الحقيقة، أمّا هذا فمستحيل قطعاً. وقال أبو حنيفة رحمه الله: الخلفية في حق التكلم، أي: التكلم بلفظ الحقيقة إذا أريد به الموضوع له أصل والتكلم بهذا اللفظ إذا أريد به المجاز خلف؛ لأنّ الحقيقة والمجاز وصفا اللفظ بالإجماع، فكان ٱعتبار الخلفية والأصالة في التكلم أولى؛ لأنّه يصير خلفاً فيما هو وصف له لا في غيره بل هو في الحكم أصل، ألا ترى أنّ الحكم لا يتغير إذ الحرية لا تختلف وإنّما تتغير العبارة بأن صارت مجازاً مستعملة في غير الموضع الأصلي بعدما كانت حقيقة. ولو كان خلفاً في الحكم لتغير الحكم به دون العبارة، وإذا كانت الخلفية في التكلم فيحتاج إلى صحة التكلم حتى يصير غيره مجازاً عنه عند التعذر سواء كان صالحاً لحكمه الأصلي، أم لا، كالاستثناء، فإنّ من قال لامرأته: أنت طالق ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين، يقع واحدة، وإيجاب ما زاد على الثلاث باطل حكماً، ومع ذلك صح الاستثناء؛ لأنه صحيح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم. وهنا التكلم صحيح لأنّه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين وهو العتق من حين ملكه إذ النبوة في المملوك مستلزم

للحرية فصار مستعاراً له بغير نية، كالنكاح بلفظ الهبة صوناً لكلام العاقل عن الإلغاء حتى إذا لم يصح التكلم أصلاً لغة لم يصر مجازاً عن الحقيقة في التكلم لأنّه لم يصح تكلماً بخلاف قوله: يا آبني؛ لأنه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه، فلما لم يكن المعنى مطلوباً لم تجز الاستعارة لتصحيح معناه، وهذا لأنّ المصير إلى المجاز فيما سبق لصيانة كلام العاقل عن الإلغاء، والكلام هنا مصون بدون إثبات المجاز لحصول المقصود وهو آستحضار المنادى، بخلاف قوله: يا حر، أو يا عتيق فإنّه يستوي نداؤه وخبره؛ لأنّه وضع للتحرير فأقيم عينه مقام معناه فكان المعنى مطلوباً بكل حال فيعتق على أيّ وجه أضافه إلى المملوك، ثم زعم بعضهم: أن قوله: هذا آبني مجازٌ عن قوله: عتق عليّ من حين ملكته، أو من قوله: هذا حر، وليس كذلك لأنّ الحقيقة ممكنة فيه ولا خلاف فيه بل الحق أنّ قوله: هذا آبني مجاز في الأكبر سناً منه لإثبات العتق عن قوله: هذا آبني في هذا المحل من غير نظر إلى أنه صالح لحكمه الأصلي، أم لا عنده، ولا يلزم أن فخر الإسلام قال في أثناء التقرير: ألا ترى أنّ العبارة تتغير به دون الحكم ولا تغير على هذا التقدير؛ لأنّ العبارة تتغير به من الحقيقة إلى المجاز، فقوله: هذا آبني في موضعه الأصلي حقيقة، وفي أكبر سناً منه مجاز، فتغيرت حيث آستعملت في غير موضعه الأصلي يوضحه أن قولك: أسد للهيكل المخصوص مغاير لقولك: أسد للإنسان الشجاع إذا الأوّل حقيقة والثاني مجاز، والمجاز غير الحقيقة، ثم لأبي حنيفة رحمه الله في تخريج هذا المجاز طريقان:

أحدهما: أنّه جعل هذا إقراراً منه بالحرية من حين ملكه، أي: صار

قوله هذا ابني صحيحاً من حيث العربية والترجمة؛ وكان المعنى الحقيقي محالاً بالنظر إلى الخارج صير إلى المجاز لئلا يلغو الكلام؛ وهو العتق من حين ملكه؛ لأن الابن يكون حراً على الأب دائماً، وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وكان إمكان المعنى الحقيقي شرطاً لصحة المجاز لغا هذا الكلام لأن البنوّة من الأصغر سناً لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق، لا يقال فينبغي أن يكون

قوله: هذا آبني لأكبر سناً منه إقراراً بعتقه من حين ملكه؛ لأنّ ما صرح بـه وهو البنوة سبب لحريته حين ملكه.

والثاني: أنّه بمنزلة التحرير آبتداء؛ لأنّه ذكـر كلامـاً هو سبب للتحـرير في ملكه وهو النبوة، فكان هذا إنشاء عتق، ولهذا لا تصير الأمّ أم ولد له لأنّـه ليس تحرير العبد آبتداء تأثير في اثبات أمومية الولـد لأمه؛ لأنّـه لا يملك إيجاب ذلـك الحق لها بعبارته آبتداء بـل بفعل هـو آستيلاد ولهـذا لو ورث رجـلان عبداً، ثم آدّعى أحدُهما أنّه آبنه ضمن لشريكه قيمة نصبيه إذا كان موسـراً كما إذا أعتقـه، ولو لم يكن إعتاقاً مبتدأ لما غرم؛ لأنّه لو ورث آبنـه مع غيـره لا يضمن لشريكـه لعدم الفعل منه، فعلم أنّ ذلك كالتحرير المبتدإ منه، والأول أصح، لأنّه ذكر في كتاب الإكراه: إذا أكره على أن يقول: هذا آبني لعبـده لا يعتق عليه، والإكـراه إنّما يمنع صحة الإقرار بـالعتق لا صحة إنشـاء العتق ووجوب الضمـان في مسئلة الدعوى بهذا الطريق أيضاً وهو الإقرار بالحرية لا بآعتبار إنشاء التحريـر فإنّـه لو قال: عتق عليّ من حـين ملكته يضمن لشـريكه، فكـذا إذا قال: هـذا ابني لأنّ موجب قوله: هذا آبني عتقـه من حين ملكـه فلا ضـرورة في جعله تحريـراً مبتدأ وهو إخبار، وعلى هذا الطريق يصير مقراً بحق الأمّ أيضاً فتصير أم ولد لـه؛ لأنّ كلامه كما جعل إقرار بحرية الولد جعل إقـراراً بأمية الولـد للأم لأنّ هـذا الحق يحتمل الإقرار وما تكلم به سبب مـوجب هذا الحق لهـا في ملكه كـما هو مـوجب حقيقة الحرية للولد.

(وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معاً إذا كان الحكم ممتنعاً كقوله لامرأتـه: هذه

قوله زيد أسد لغواً لعدم إمكان الحقيقة؛ لأنا لا نسلم أنه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه؛ أي زيد كالأسد، وأما قوله: : رأيت أسداً يرمي فـإنه وإن كـان مجازاً لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه أسداً حتى يلزمه المحـال قصداً، وقيـل يمكن كونه أسداً بالمسخ وهو بعيد.

(وقـد تتعذر الحقيقـة والمجاز معـاً إذا كان الحكم ممتنعـاً) يعني قد يتعـذر

بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سناً منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبداً) وعندنا، خلافاً للشافعي، غير أنه إذا دام على هذا اللفظ فالقاضي يفرّق بينهما لا بٱعتبار أنّ هذا اللفظ يوجب الفرقة إذ لو كان كذلك لما شرط الدوام كما في الرضاع، ولكن لأنّه لما دام على هذا ولا يقر بها بقيت مظلومة معلقة فيفرق القاضي نفياً للظلم، وإنّما قلنا: بأنه تعذرت الحقيقة والمجاز هنا، أمّا الحقيقة فظاهر في الأكبر سناً منه، وفي الأصغر سناً منه تعذر إثبات الحقيقة مطلقاً لثبوت النسب من الغير فلا يصدق في حقه؛ لأنّ إقرار المرء على غيره غير معتبر ولا يثبت في حق المقر خاصة أيضاً كما في مسئلة العبد المعروف نسبه بناء على إقراره؛ لأنّ القاضي كذبه فيه هنا لأنّه إقرار على الغير؛ لأنّها تحرم عليه به فقام تكذيب القاضي مقام رجوعه؛ لأنّ تكذيب الشرع لا يكون أدنى من تكذيب نفسه، والرجوع عن الإقرار بالنسب صحيح، فكأنّه رجع عن إقراره في حق نفسه لارتداد إقراره عند القاضي، وعند الرجوع عن الإقرار، فلم يثبت النسب مطلقاً ولا في حقه، بخلاف مسئلة العبد لأنه ليس بإقرار على الغير، لأنّ العبد لا يتضرر بالحرية ومن يتضرر به لا يثبت في حقه وهو الأب، والرجوع عن العتق لا يصح فيعتق، فعلم بأنّه تعذرت الحقيقة وتعذر العمل بالمجاز في الفصلين

المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معاً إذا كان كِلا الحكمين ممتنعاً فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة (كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سناً منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبداً) فإنه إذا كانت الامرأة معروفة النسب استحال أن تكون بنته؛ وان كانت أصغر سناً منه، وكذا إذا كانت أكبر سناً منه فإنه استحال أن تكون بنته أبداً فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر، وأما تعذر المعنى المجازي فلأنه لو كان مجازاً لكان من قوله أنت طالق؛ وهو باطل لأن الطلاق يقتضي سابقية صحة النكاح، والبنتية تقتضي أن تكون محرّمة أبداً فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق، فإذا لم يكن مجازاً عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول أبداً فيلغو الكلام؛ إلا أنهم قالوا إذا أصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لأن الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لأنه بالإصرار صار ظالماً بمنع حقها في الجماع

أي: الأصغر سناً منه والأكبر سناً منه، وهو الطلاق المحرم أيضاً؛ لأنّه لا مناسبة بين الحرمة الثابتة بالبنية، وبين الحرمة الثابتة بالطلاق بل بينهما منافاة؛ لأنّ الحرمة لو ثبتت بهذا الكلام تنافى النكاح والمحلية ولا يرتفع أصلاً ولا يصلح حقاً من حقوق النكاح، والحرمة الثابتة بالطلاق حق من حقوق النكاح؛ لأنّه تملك بالنكاح ويرتفع برافع فلم يجز أن يستعار قوله: هذه بنتي للطلاق المحرم، بخلاف قوله: هذا ٱبني فإنّ الحرية الثابتة بهذا الكلام لا تنافي الملك لأنّ عمله في الحقيقة عتقه من حين ملكه لا ٱنتفاء الملك من الأصل، وعمله في المجاز عتقه من حين ملكه أيضاً فصلح مجازاً. والأصل أنَّ الكلام إذا كان له حقيقة ولها حكم يصار إلى إثبات حكم تلك الحقيقة مجازاً عند تعذر إثبات الحقيقة، وقد أمكن هذا العمل هذا في: هذا ٱبني، ولم يمكن في هذه بنتي.

فصل

(**الحقيقة تترك بدلالة العادة**، كالنذر بالصلاة والحج وبدلالة اللفظ في

فيجب التفريق كما في الجب والعنة، فقوله أو أكبر سناً منه عطف على قوله معروفة النسب، وقوله وتولد لمثله حال من قوله معروفة النسب، يعني لا بد أن تكون معروفة النسب في حين كونها مولود لمثله، أو أن تكون أكبر سناً منه حتى تتعذر الحقيقة، فلو فقد الشرطان معاً بأن كانت مجهولة النسب ولم تكن أكبر سناً منه يثبت نسبها منه، فما قيل إن قوله أو أكبر سناً منه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهم ساقط، وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم؛ لأن الرجوع عن الإقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له إياه، ولا يمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكده بالقبول. ثم شرع المصنف رحمه الله بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة؛ وهي خمسة على ما زعمه فقال (والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلاة والحج) فإن الصلاة في اللغة: الدعاء كما في قوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا صلوا عليه﴾ وقوله عليه السلام: «وإذا كان

نفسه، كما إذا حلف: لا يأكل لحماً، وكقوله: كل مملوك لي حر، وعكسه الحلف بأكل الفاكهة وبدلالة سياق النظم كقوله: طلق آمرأتي إن كنتُ رجلاً، وبدلالة

صائماً فليصل» أي ليدعُ؛ ثم نقلت إلى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناه الأول، فإن قال أحد لله عليّ أن أصلي تجب عليه الصلاة لا الدعاء؛ وكذا الحج لغة القصد مطلقاً ثم نقل في الشرع إلى المناسك المعهودة في مكة، فلو قال لله عليّ أن أحج تجب عليه العبادة المعهودة، وفي حكمهما سائر الالفاظ المنقولة شرعاً أو عرفاً أو خاصاً، وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر (وبدلالة اللفظ في نفسه) أي باعتبار مأخذ اشتقاقه ومادّة حروفه لا باعتبار إطلاقه بأن كان اللفظ مثلاً موضوعاً لمعنى فيه قوّة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصاً، أو لمعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائداً، ويسمى هذا مشككاً، وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الأفراد فيه زائداً أو ناقصاً، فالأول (كما إذا حلف لا يأكل لحماً فلا يتناول لحم السمك، وقوله كل مملوك لي حرٌّ لا يتناول المكاتب) فإن لفظ اللحم لا يتناول السمك؛ إذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدّة ولا شدّة بدون الدم؛ والسمك لا دم فيه لأن الدموي لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك؛ وإن كان أطلق عليه في القرآن في قوله تعالى: ﴿لتأكلوا منه لحماً طرياً﴾ وبه تمسك مالك رحمه الله في أنه يحنث بأكل لحم السمك، ونحن نقول لا يحنث به لأجل مأخذ اللفظ ولأن بائعه لا يسمى في العرف بائع اللحم، ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لأنه ما كان مملوكاً كاملاً من جميع الوجوه يداً ورقبة؛ فيتناول المدبر وأم الولد ولا يتناول المكاتب لأنه مملوك رقبةً حرٌّ يداً فكان ناقصاً في معنى المملوكية، والثاني ما ذكره بقوله (وعكسه الحلف بأكل الفاكهة) أي عكس المذكور من المثالين ما إذا حلف لا يأكل الفاكهة (فلا يتناول العنب) لأن الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائداً على ما يقع به قوام البدن؛ فهو موضوع للنقصان؛ والعنب والرطب والرمان فيها كمال ليس في الفاكهة وهو أن يكون به قوام البدن ويكتفي بها في بعض الأمصار للغذاء فلا يدخل في الناقص، وأما

إدخال الطرار في السارق وإن كان فيه كمال أيضاً من السارق فلأن ذلك الكمال والزيادة ليس بمغير لمعنى الأصل بل مكمل له من قبيل دلالة النص؛ فيشتمله كاشتمال أفٍ في قوله تعالى ﴿فلا تقل لهما أف﴾ للضرب والشتم، بخلاف زيادة العنب فإنه مغير لمعنى التفكه ومضر له، وعندهما يحنث بذلك كله لأنها من أعز الفواكه، هذا إذا لم ينو، وأما إذا نوى ذلك يحنث اتفاقاً (وبدلالة سياق النظم) أي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سواء كانت سابقة أو متأخرة (كقوله طلق امرأتي ان كنت رجلاً) حتى لا يكون توكيلاً، فإن حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق، لكن ترك ذلك بقرينة قوله إن كنت رجلاً لأن هذا الكلام إنما يقال عند ارادة إظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به؛ فيكون الكلام للتوبيخ مجازاً، ومثله قوله تعالى ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا أعتدنا للظالمين ناراً﴾ حيث تركت حقيقة المشيئة وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى ﴿أعتدنا للظالمين ناراً﴾ وحمل على التوبيخ (وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم) وقصده فيحمل على الأخص مجازاً وان كان اللفظ دالاً على العموم بحقيقته (كما في يمين الفور) وهو مشتق من فارت القدر إذا غلت واشتدت، ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب، كما إذا أرادت امرأة الخروج فقال لها الزوج إن خرجت فانت طالق؛ فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق، فإن حقيقة هذا الكلام أن تطلق في كل ما خرجت؛ ولكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على أن المراد هي هذه الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازاً بهذه القرينة، ومثله قول الرجل لأحد: تعال تغدّ معي؛ فقال: إن تغديت فعبدي حر فإن حقيقته أن يعتق عبده أينما تغدى سواء كان مع الداعي أو وحده في بيته، ولكن معنى التغدية التي حدثت في المتكلم حينئذ يدل على أن المراد هو الغداء المدعو إليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط، حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته لا يحنث ولا يعتق عبده (وبدلالة محل الكلام) وعدم صلاحيته للمعنى الحقيقي

السلام: «إنّما الأعمال بالنيات»، «ورفع عن أمتي الخطأ والنسيان»).

اعلم أنّ الأصل في الكلام هو الحقيقة، لأنّه لو لم يكن كذلك، فإمّا أنْ يكون هو المجاز، وهو المجاز، وهو باطل بالإجماع، أو لا هذا ولا ذاك، وهو يفضي إلى أن لا يحصل الفهم في شيء من الألفاظ إلّا بعد القرينة وهو باطل إلّا إذا دل الدليل، فحينئذ يصار إلى المجاز ويترك الحقيقة كما بينا.

أمّا الأوّل: فمثل الصلاة فإنّها آسم للدعاء. قال: * وصلّ على دنها وآرتسم* ثم سمى بها هذه العبادة المعلومة مجازاً، سواء كان فيها دعاء، أو لم يكن، كصلاة الأخرس لما أنها شرعت للذكر قال الله تعالى: ﴿وأقم الصلاة لذكري﴾ أي: لتذكرني فيها وكل ذكر دعاء، فإنّ من قال: الله أكبر صحّ أن يقال: دعا الله.

والحج فهو في اللغة: القصد قال: * يحجون سب الزبرقان المزعفراً* ثم

للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد أن يحمل على المجاز (كقوله إنما الأعمال بالنيات) فإن معناه الحقيقي أن لا توجد أعمال الجوارح إلا بالنية وهو كذب لأن أكثر ما يقع العمل منا في وقت خلو الذهن عن النية؛ فلا بد أن يحمل على المجاز؛ أي ثواب الأعمال أو حكم الأعمال بالنيات، فإن قدّر الثواب فظاهر أنه لا يدل على أن جواز الأعمال في الدنيا موقوف على النية، وإن قدر الحكم فهو نوعان: دنيوي كالصحة والفساد، وأخروي كالثواب والعقاب، والأخروي مراد بالإجمال بيننا وبين الشافعي رحمه الله فلا يجوز أن يراد الدنيوي أيضاً، أما عنده يلزم عموم المجاز، وأما عندنا فلأنه يلزم عموم المشترك فلا يدل على أن جواز العمل موقوف على النية؛ فلا تكون النية فرضاً في الوضوء على ما قال الشافعي رحمه الله؛ وأما في سائر العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب؛ فإذا خلت عن الثواب بدون النية فات الجواز أيضاً بهذه الوتيرة لا بأن النص دال على فوت الجواز (وقوله عليه السلام «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان») فإن

صار آسماً لعبادة معلومة مجازاً لما فيها من قوّة العزيمة. والقصد بقطع المسافة الشاقة للزيارة والعمرة فهي في الأصل الزيارة، ثم صارت آسماً لزيارة مخصوصة بشرائطها وأركانها.

والزكاة فهي في الأصل: النماء ثم صارت آسماً لأداء طائفة من المال النامي بوجه مخصوص من غير أن يسبق إلى الافهام معنى النماء وإنّما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة: لأنّ الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق إلى الأفهام، فإذا تعارفوا آستعماله لشيء كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة لوجود أمارة الحقيقة وهي المبادرة إلى الفهم، ثم إن كان الاستعمال في الشرع كانت حقيقة شرعية، وإن كان فيه وفي غيره كانت حقيقة عرفية وصار المعنى اللغوي مجازاً عرفياً أو شرعياً، حتى لو نذر صلاة أو حجاً أو المشي إلى بيت الله، يلزمه العبادة المعلومة وإن لم ينو، والمشي إلى بيت الله غير الحج حقيقة، ولكن مطلق اللفظ آنصرف إليه للاستعمال فيه، ولو قال لله: عليّ أن أضرب بثوبي حطيم البيت، يلزمه التصدّق بالثوب للاستعمال فيه وإن كان اللفظ حقيقة في غيره، ومن حلف لا يشتري، أو لا يأكل رأساً ينصرف يمينه إلى ما يتعارف بيعه في الأسواق على حسب ما آختلفوا فيه وسقط غيره وهو حقيقة بدلالة العادة، ومن حلف: لا يأكل بيضاً يختص ببيض الدجاج والأوز للاستعمال فيه عرفاً، ولا يتناول بيض الحمام والعصفور، ومن حلف: لا يأكل طبيخاً فهو على ما يطبخ من اللحم، أو شواء فهو على اللحم المشوي للعرف، ولا يلزم أنه يحنث بأكل رأس الغنم وهو حقيقة؛ لأنّه في موضعه؛ لأنّ الرأس عام وقد سقط بعضه فصار مجازاً عند البعض منهم الكرخي، لأنّ شرط العموم الاستيعاب ولم يبق، وشبيهاً به عند البعض؛ لأنّه ليس من شرطه الاستيعاب عندهم.

وأما الثاني فعلى وجهين:

أحدهما: أنْ يكون الاسم منبئاً عن كمال في مسماه لغة ويكون في بعض أفراد ذلك المسمى نوع قصور، فعند الإطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر، كما إذا حلف لا يأكل لحماً فإنّه لا يحنث بأكل لحم السمك بلا نية؛ لأنّ

اللحم يتكامل بالدم لأنّه ينبىء عن الاشتداد، يقال: ٱلتحم الحرب، أي: ٱشتد، وٱلتحمت الجراحة أي: ٱشتدت وقويت، وٱشتداده يكون بالدم، فما لا دم له يكون قاصراً ولا دم للسمك؛ لأنّ الدموي لا يسكن في الماء وهو يعيش فيه، ولهذا يحل بلا زكاة، ولو كان فيه دم لما حل؛ لأنّها شرعت لإزالة الدماء المسفوحة، فلكمال الاسم ونقصان في المسمى خرج عن مطلق اللفظ إذ الناقص في المسمى بمقابلة الكامل في المسمى بمنزلة المجاز من الحقيقة، وكقوله: كل مملوك لي، فإنّه لا يتناول المكاتب بلا نية؛ لأنّه ليس بمملوك مطلقاً لكونه مالكاً يداً، وبٱعتباره لا يكون مملوكاً مطلقاً فلم يتناوله مطلق اللفظ وكذا: كل ٱمرأة لي طالق لا يتناول المبتوتة، وإن كانت في العدة بلا نية لزوال أصل ملك النكاح، ولهذا حرم وطؤها وإن بقي في بعض الأحكام، ولهذا تمنع من الخروج والبروز.

وثانيهما: على عكس الأول بأن يكون الاسم منبئاً عن معنى القصور والتبعية، وفي بعض أفراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة أصالة، فعند الإطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل، كما إذا حلف: لا يأكل فاكهة فإنّه لا يحنث بأكل الرطب والرمان والعنب عند أبي حنيفة رحمه الله لأنّ الفاكهة ٱسم للتوابع لأنّه من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى: ﴿انقلبوا فكهين﴾ أي: متنعمين، والتنعم إنّما يكون بأمر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء؛ لأنّ ما يتعلق به قوام البدن لا يسمى تنعماً عرفاً وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض بٱسم المتنعم والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء ويقع بهما القوام، والرّمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الأدوية وهو من جملة التوابل،

ظاهره يدل على أن الخطأ والنسيان لا يوجد من أمته وهو كذب باطل؛ فيحمل على أن حكمه في الآخرة؛ أعني المأثم مرفوع، وأما في الدنيا فعزمه باق في حقوق العباد البتة، وكذا في فساد الصوم بالأكل خطأ وفساد الصلاة بالتكلم خطأ؛ فلا يصح التمسك للشافعي رحمه الله في بقاء الصلاة والصوم فتم الآن

وإذا كان الاسم منبئاً عن معنى القصور والتبعية فعند الإطلاق يتناول ما كان تابعاً من كل وجه وليس فيه جهة الأصالة بوجه، إذِ المطلق ينصرف إلى الكامل في المسمى وجهة الأصالة ثابتة في هذه الأشياء فلا يتناولها مطلق الاسم، وقالا: يحنث بأكل هذه الأشياء؛ لأنّها من أعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها فيتناولها اللفظ عند الإطلاق. وكذا لو حلف: لا يأكل إداماً فإنّه يقع عند أبي حنيفة على ما يتبع الخبز لأنّه آسم للتابع، وحقيقة التبعية في الاختلاط ليكون قائماً به وفي أنْ لا يأكل وحده فلا يتناول ما يؤكل مقصوداً كاللحم والبيض والجبن. وعند محمد يتناول ذلك لكمال معنى المؤادمة وهي الموافقة فيها فهي توافق الخبز. وعن أبي يوسف روايتان.

وأما الثالث: فمثل قوله تعالى: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ تركت حقيقة الأمر والتخير بقوله تعالى: ﴿إنا أعتدنا للظالمين ناراً﴾ وهذا لأنّ حقيقة الأمر الإيجاب عند الجمهور، وعند البعض الندب أو الاباحة، والكفر غير واجب ولا مندوب ولا مباح، إذْ لو كان كذلك لما آستوجب العقوبة ولمّا بين العقوبة بسياق الآية دل أنّ حقيقة الأمر متروكة وكذا حقيقة التخيير يقتضي أن يكون المخير مأذوناً فيما خير فيه ولا يكون مستوجباً للعقوبة، فذكر العقوبة عقيب التخيير آية ظاهرة على أنّ حقيقته غير مرادة إنّما المرادُ الإنكار والتوبيخ مجازاً لأنّه ضدّ الأمر إذ هو لشرع المأمور به وهو لإعدامه وبين الضدّين ملازمة من حيث المعاقبة وآستحالة خلو المحل عنهما وآجتماعهما، وتسمية الشيء بآسم ضدّه من أقسام المجاز كقوله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾، ﴿فآعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، ولو قال لرجل: طلق آمرأتي إن كنت رجلاً، أو: إن قدرت، أو: آضع في مالي ما شئت إن كنت رجلاً لم يكن توكيلاً، ولو قال لآخر: لي عليك ألف درهم، فقال الآخر: لك عليّ الف درهم ما أبعدك من ذلك، لم يكن إقراراً، ولو آستأمن حربي مسلماً فقال له: أنت آمن كان آمناً وإنّ قال: أنت

بيان المواضع الخمسة على استقراء المصنف رحمه الله وفيه كلام كما لا يخفى.

آمن فتعلم ما تلقى لم يكن آمناً، وإن قال مسلم لحربي محصور: آنزل فنزل كان آمناً، وإن قال: آنزل إن كنت رجلاً، فنزل لم يكن آمناً وصار الكلام للتوبيخ مجازاً بدلالة سياق النظم.

وأما الرابع: فمثل قوله تعالى: ﴿واستفزز من آستطعت منهم﴾ أي: أزعج وآستدع فإنّه لّما لم يجز أن يأمر الله تعالى بالمعصية والكفر لأنّ الأمر بالقبيح قبيح، وقد قال الله تعالى: ﴿إنّ الله لا يأمر بالفحشاء﴾ حمل على الأقدار والإمكان؛ لأنّ الأمر للإيجاب وهو يستلزم الأقدار والإمكان لأنّ تكليف العاجز ممتنع، وقد آمتنع هنا الموجب الأصلي فثبت اللازم، ومثله يمين الفور بأنْ قامت آمرأة لتخرج فقال لها زوجها: إن خرجت فأنت طالق فرجعت وجلست ثم خرجت بعد ذلك اليوم، لم تطلق. وكذا إذا قال لغيره: تعال تغدّ معي، فقال والله لا أتغدّى ثم رجع إلى بيته فتغدّى، لم يحنث؛ لما أن غرض المتكلم من بناء الجواب عليه فيقيد به، والفور مصدر فارت القدر إذا غلت فآستعير للسرعة، ثم سميت بها الحالة التي لا ريث فيها ولا تعريج على شيء من صاحبها فقيل: خرج من فوره كما يقال: من ساعته.

وأما الخامس: فمثل قوله تعالى: ﴿وما يستوي الأعمى والبصير﴾ فظاهر هذا الكلام للعموم؛ لأنّ الفعل يدل على المصدر لغة فصار تقديره لا يستوي آستواء. والنكرة في موضع النفي تعم، وقد سقط ظاهره وهو حقيقة لأنّ محل الكلام وهو المخبر عنه أي: الأعمى والبصير لا يحتمل العموم لاستوائهما في الوجود والعقل والإنسانية وغير ذلك، فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو ما دل عليه صيغة الكلام وهو التغاير في البصر، وكذا كاف التشبيه لا يوجب العموم حتى لا يصح التمسك بقول عائشة رضي الله عنها: «سارق أمواتنا كسارق أحيائنا» في إيجاب القطع على النباش لانتفاء المساواة من جميع الوجوه بالإجماع فكان المراد في حكم خاص وهو الأثم إلاّ أن يقبل المحل العموم مثل قول عليّ رضي الله عنه في أهل الذمة: «أنّما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا أموالهم كأموالنا» فان هذا عام عندنا حتى يقتل المسلم بالذمّي، ويضمن المسلم

إذا أتلف خمر الذمي أو خنزيره، ودية الذمي تساوي دية المسلم؛ لأنّ المحل يحتمله. ومما تركت الحقيقة لعدم محله قوله عليه السلام: «إنّما الأعمال بالنيات، ورفع عن أمتي الخطأ والنسيان» فإنّه سقطت حقيقتهما. لأنّ المحل لا يحتمله لأنّ حقيقة الأوّل أن لا يوجد العمل بدون النية عملاً بكلمة إنما المقتضية للحصر.

والثاني آرتفاع عين الخطأ والنسيان والعمل يتحقق بلا نية. والخطأ والنسيان واقعان، والنبي عليه السلام معصوم عن الكذب، فصار ذكر العمل والخطأ والنسيان مجازاً عن حكمه فكأنه عليه السلام قال: حكم الأعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان.

والحكم نوعان: أحدهما: الثواب والمأثم، وثانيهما: الجواز والفساد، وهما مختلفان لأنّه قد يوجد الجواز ولا ثواب، وقد يوجد الفساد ولا إثم، وهذا لأنّ الجواز يتعلق بالركن والشرط، والثواب يتعلق بصحة العزيمة. فإنّ من توضأ بماء نجس ولم يعلم به حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصراً لم يجز في الحكم لعدم شرطه وآستحق الثواب لصحة عزيمته، وبعكسه لو صلى رياء وسمعة راعياً للأركان والشرائط، تجوز حكماً، ولا يستحق الثواب، وحكم المأثم على هذا، أي: يتعلق المأثم بعزيمته وقصده آرتكاب المحظور، حتى لو جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصده في صلاته تفسد صلاته ولا يأثم، وإذا صارا مختلفين صار الاسم بمنزلة المشترك فلا يصح الاحتجاج به إلا بدليل يقترن به فيصير كالمؤوّل حينئذ؛ ولأنّه لمّا صار كالمشترك ولا عموم له، وحكم الآخرة وهو الثواب والمأثم مراد إجماعاً فلم يبق الآخر مراداً فلم يصح التشبث بالأول على آشتراط النية في الوضوء.

وبالثاني على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسياً وعلى عدم فساد الصوم بالأكل مخطئاً، أو نقول: آبتداء الحكم ثبت آقتضاء فلا عموم له والتقريب ما مر.

(والتحريم المضاف إلى الأعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا، خلافا للبعض).

اعلم أنّ بعض الناس ومنهم المعتزلة قالوا: التحريم المضاف إلى الأعيان كقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾، ﴿وحرمت عليكم الميتة﴾، وقوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعينها» مجاز بدلالة محل الكلام إذ التحريم هو المنع، وبالتحريم يصير المكلف ممنوعاً عما في مقدوره. والفعل مقدوره. فأمّا الأعيان فليست بمقدورة لنا إذا كانت معدومة فكيف وهي موجودة، فدل أنّ المراد تحريم الفعل أي: نكاح أمهاتكم، وأكل الميتة، وشرب الخمر.

وقال الكرخي بأنه مجمل لا يصح التعلق بظاهره؛ لأنّه لما ثبت أنّ المراد تحريم فعل من الأفعال المتعلقة بتلك الأعيان، وذلك الفعل غير مذكور، وليس إضمار البعض أولى من البعض فإمّا أن يضمر الكل وهو محال؛ لأنّ الإضمار بلا حاجة لا يصح، أو يتوقف في الكل وهو المطلوب. ولنا: أنّ التحريم إذا أضيف إلى عين كان ذلك أمارة لزومه وتحققه فأنى يكون مجازاً؟ إذ الفارق بين الحقيقة والمجاز أن تكون الحقيقة لازمة فلا تنفى، والمجاز غير لازم وينفى. فلو جعلنا التحريم متعلقاً بالفعل لم يكن العين حراماً.

(والتحريم المضاف إلى الأعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافاً للبعض) جملة مبتدأة تتمة لقوله وبدلالة محل الكلام، جيء بها رداً لزعم البعض؛ فإنهم زعموا أن التحريم المضاف إلى العين كالمحارم في قوله تعالى ﴿حرّمت عليكم أمهاتكم﴾ والخمر في قوله عليه السلام «حرمت الخمر لعينها» مجاز عن الفعل، أي نكاح أمهاتكم، وشرب الخمر، فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لأن المحل عين لا يقبل الحرمة؛ لأن الحل والحرمة من أوصاف الفعل، فقلنا نحن إن هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لأنه أبلغ من أن

فالحاصل: أنّ التحريم نوعان:

تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلاً كشرب عصير الغير، وأكل مال الغير، وتحريم يخرج المحل شرعاً من أن يكون قابلاً لذلك الفعل، فيعدم الفعل فيه لعدم المحل، ويصير الفعل تابعاً، كالخمر فإنّه بالتحريم المضاف إليها لم يبق محلاً للشرب شرعاً، وهذا كالنسخ فإنّه: رفع الحكم، ثم عدم الفعل لعدم كونه مشروعاً وهذا في غاية التحقيق لتوكيد النفي إذ عدم الفعل بآعتبار عدم محله أقوى من عدمه مع بقاء المحل، فمن جعل العين غير محرم وحرم الفعل حتى صار مشروعاً بأصله، فقد حول الحرمة من محل أضيفت إليه إلى محل لم تضف إليه وهو غلط بيّنٌ.

وقيل: الخلاف بيننا وبين المعتزلة بناء على مسئلة خلق الأفعال، فعند المعتزلة: أفعال العباد مخلوقة لهم؛ لما أن بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح. فيرد عليهم الأعيان القبيحة.

فقالوا: لا قبح فيها، فيرد عليهم الأعيان المحرمة إذِ التحريم يستدعي قبح المحرم.

فقالوا: إضافة التحريم إلى العين مجاز. وانما التحريم صفة الفعل.

فآعلم أن المراد بقولنا: فعل حرام أي: منع عنا تحصيلاً واكتساباً، وعين حرام أي: منع عنا تصرفاً فيه.

يقول حرمت نكاح أمهاتكم، وذلك لأن الحرمة نوعان: نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعاً والفعل ممنوعاً عنه، ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من أن يكون مباحاً وصار العين ممنوعاً والعبد ممنوعاً عنه، وهذا أبلغ الوجهين في المنع فإن الأول كما يقال للطفل: لا تأكل الخبز؛ وهو بين يديه، والثاني: كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تأكل؛ فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو أبلغ من

فصل في المتفرقات

قيل: المجاز إما أن يقع في مفردات اللفظ فقط، كإطلاق لفظ الأسد على الشجاع، أو في مركبها فقط، وذا بأن يستعمل كل واحد من الألفاظ المفردة في موضوعه الأصلي، لكن التركيب لا يكون مطابقاً لما في الوجود كقوله:

أشاب الصغير وأفنى الكبيـ * ـر كرُّ الغداة ومرُّ العشي

فكل واحد من الألفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعمل في موضعه الأصلي، لكنّ آسناد أشاب إلى كرّ الغداة غير مطابق لما في الواقع، إذ الشيب يحصل بخلق الله تعالى لا بكر الغداة. والمجاز في المركب عقلي، أو فيهما كقولك لمن تراعيه: أحياني آكتحالي بطلعتك، فإنّه آستعمل لفظ الإحياء والاكتحال في غير موضعه الأصليّ، ثم نسب الإحياء إلى الاكتحال مع أنّه غير منتسب إليه.

وقيل: لا مجاز في التركيب، فإنّ ما يظن أنّه مجاز من جهة الإسناد أمكن حمله على أن المجاز في المفرد، فإنه إذا حمل الإحياء على السرور، والاكتحال على الرؤية، صح المعنى والإسناد باق على حقيقته.

وقيل: اللفظ في أول وضعه ليس بحقيقة ولا مجاز إذ شرطهما الاستعمال بعده، فحيث لا آستعمال لا حقيقة ولا مجاز، وكذا الأعلام لأنّها غير مستعملة فيما وضعت له لغة ولم ينقل عنه لعلاقة، والأكثر على أنّهما يجريان فيها.

وقيل: المجاز أولى من الاشتراك؛ لأنّه أكثر ولأنّه يفيد المراد وجدت القرينة أولاً؛ لأنّه إن وجدت القرينة حمل على المجاز وإلّا فعلى الحقيقة، والمشترك لا يفيد أصلاً عند عدم القرينة.

النهي الحقيقي على ما مر تقريره، وقال بعض المعتزلة إنه مجمل لأن العين لا يكون حراماً فلا بد من تقدير الفعل؛ وهو غير معين لاستواء جميع الأفعال فيه فيجب التوقف؛ وهو خلف منشؤه سوء الفهم. ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز أو رد بذيلهما بحث حروف المعاني فقال:

فصل: في حروف المعاني

(ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني): فإنّها تنقسم إلى حقيقة، ومجاز، وبعض المسائل مبني عليها فلا بد من ذكرها.

وإنّما سميت حروف المعاني، لأنّها توصل معاني الأفعال إلى الأسماء إذ لو لم يكن من وإلى في قولك: خرجت من البصرة إلى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهاؤه.

وبهذا تمتاز عن حروف التهجي.

وحروف العطف أكثرها وقوعاً فوجبت البداءة بها.

(قالوا: ولمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب)، وبه قال سبيويه وجميع نحاة البصرة والكوفة.

وقال بعض أصحابنا: إنّها للمقارنة. وقيل: أنّها للترتيب وهو محكي عن الشافعي. ولهذا جعل الترتيب شرطاً في الوضوء لأنّ الأيدي عطفت على الوجوه بالواو واحتجوا بقوله عليه السلام: «نبدأ بما بدأ الله تعالى» يريد به قوله تعالى: ﴿أنّ الصفا والمروة من شعائر الله﴾ فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال هكذا. وقوله تعالى: ﴿اركعوا واسجدوا﴾ وقوله عليه السلام لمن قال من أطاع الله ورسوله

(ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني) أي يتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان وهي الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فإن «في» إذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة، وإن كانت بمعنى ـ على ـ تكون مجازاً، وعلى هذا القياس واحترز بها عن حروف المباني أعني حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى، وقد ذكر هذا البحث صاحب المنتخب الحسامي ونحوه في خاتمة الكتاب، وما فعله المصنف اتباعاً للجمهور أولى، ولكن إطلاق الحروف على ما ذكر ههنا تغليب لأن كلمات الشرط والظرف أسماء.

فقـد اهتدى، ومن عصـاهما فقـد غوى: «بئس خـطيب القوم أنت، قـل: ومن عصى الله ورسوله فقد غوى». ولو كان الواو للجمع المطلق لما آفترق الحال بـين ما علمه الرسول وبين ما قاله ذلك القائل، وقول عمر رضي الله عنه لمن أنشد * كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً * هلا قدمت الإسلام على الشيب وهذا يدل عـلى أن التـأخير في اللفظ يـدل على التـأخير في الـرتبة. وقـول الصحابـة لابن عبـاس: لم تأمرنا بالعمـرة قبل الحـج وقد قـال الله تعالى: ﴿وأتمـو الحج والعمـرة لله﴾ وهم كانوا فصحاء العرب فثبت أنّهم فهموا من الواو الترتيب.

ولكنا نقول: هذا حكم لا يعرف إلا بآستقراء كـلام العرب، والتـأمل في موضوع كلامهم، كما لو وقعت الحاجة إلى معرفة حكم شرعي كان طريقه الرجوع إلى الكتاب والسنة والتأمل في أصول الشرع وعند الاستقراء والتأمل في مـوضوع كلامهم، يتبين أنّ الواو للجمع المطلق لا للترتيب.

أما الأول: فإنّ العرب تقول: جاءني زيد وعمرو، فيفهم من هذا الإخبار آجتماعهما في المجيء من غير تعرض لمقارنة ولا تـرتيب، ولو كـان للترتيب، لَـما صـدق في خبره: إذا جـاءا معاً أو جـاء عمرو أوّلاً، لـما صح أن يقـول: وعمرو وبعـده أو قبله: لأنّه حينئـذ يكون تكـراراً أو تناقضـاً، وليس كذلـك، ولتناقض قوله تعـالى: ﴿ادخلوا الباب سجـداً وقولـوا حطة﴾ وعكسـه في الأعراف لاتحـاد القصة، ولما آستعمل حيث لا ترتيب مثل: تقاتل زيد وعمرو إذ لا يصح: تقاتل زيد فعمرو، أو ثم عمرو.

والأصل في الكلام هو الحقيقة، فوجب أن يكون حقيقة في غير التـرتيب. ويلزم من ذلك أن لا يكون حقيقة في الترتيب دفعاً للاشتـراك ولفهم الترتيب في

ثم لما كانت حـروف العطف أكثـرها وقـوعاً قدمها وقال (قـالوا ولمـطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب) يعني أن الواو ولمطلق الشركة فإن كان في عـطف المفرد عـلى المفرد فـالشركـة ثابتـة في المحكوم عليـه أو به وإن كـان في

قول السيد آشتر اللحم والخبز. وفي قوله تعالى: ﴿وآسجدي وآركعي﴾ وليس كذلك، إذ في تلك الشريعة تقدّم الركوع، فدلّ أنّ ما تلونا وما تلوا يقتضي تحصيل الركنين فحسب، والترتيب عرف بدليل آخر، وأمرُ ابن عباس إيّاهم بتقديم العمرة أدلّ على عدم الترتيب من سؤالهم إياه على ثبوته. وقال أهل اللغة: واو العطف في الأسماء المختلفة كواو الجمع في الأسماء المتماثلة فإنّهم لما لم يقدروا على جمع الأسماء المختلفة بواو الجمع آستعملوا فيها واو العطف.

والثاني لا يفيد الترتيب فكذا الأول، وقالوا: لا تأكلِ السمك وتشربِ اللبن، وأرادوا به الجمع بينهما دون الترتيب كقوله: * لا تنهَ عن خلق وتأتيَ مثله * ولو وضع الفاء هنا مكان الواو نحو: ان تقول فتشرب اللبن أو فتأتي مثله، لم يستقم الكلام؛ لأنّ الغرض هنا الجمعُ بين هذين الفعلين، لا الترتيب في الوجود ولو كان الترتيب موجب الواو ولم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه؛ لأنّه للترتيب بالإجماع ولتأخر وقوع الطلاق إلى وجود الدخول، لو قال لامرأته: إن دخلت الدار وأنت طالق ولم يقع في الحال كما تأخر لو ذكر بالفاء إذ لو كان للترتيب لكان بمنزلة الفاء ولصلح للجزاء كالفاء.

وأما الثاني فلأنّ الأصل في الأسماء والأفعال والحروفِ أن يكون كل لفظ موضوعاً لمعنى خاص ينفرد به. وأما الاشتراك فإنّما يثبت لغفلة من الواضع أو عذر دعا إليه بأن يكون غرضه الإبهام، وهذا إذا كان الواضع حكيماً من العرب، أما لو كان الواضع قديماً فالاشتراك للابتلاء كما في المجمل والمتشابه، وكذلك الترادف خلاف الأصل.

عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود؛ وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه بعض أصحابنا، ولا للترتيب كما زعمه بعض أصحاب الشافعي رحمه الله، فإذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل أنهما جاءاك معاً أو تقدم أحدهما على الآخر، وحجة الشافعي رحمه الله قوله عليه السلاّم «نحن نبدأ بما

ثم إنهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب، وثم للترتيب مع التراخي، ومع للقِرانِ، فلو كان الواو للترتيبِ أو للقرانِ لتكررت الدلالة، وذا ليس بأصل ولكن لما كان الواو أصلاً في باب العطف، كان ذلك دليلاً على أنّه وضع لمطلق العطف. ثم يتنوّع هذا العطف أنواعاً، ولكل نوع منه حرف خاص فكان كالمفرد وغيره كالمركب، والمفرد أصل وهذا كالإنسان أو الثمر، فأنّه آسم مطلق ثم يتنوع أنواعاً، ولكل نوع آسم خاص، ونظيره الرقبة؛ فإنّها مطلقة غير عام ولا مجمل لفقد حدّيها، ولا دلالة فيها على التقييد بوصف، فكذا الواو للعطف المطلق ولا دلالة له على القرآن أو الترتيب أو التراخي، وإن لم يكن في الخارج الأعلى أحد هذه الصفات.

(س) الترتيب بصفة التعقيب وضع له الفاء، وبصفة التراخي وضع له ثم، ومطلق الترتيب وهو القدر المشترك بين هذين النوعين، يفتقر إلى لفظ وضع له وما ذاك إلّا الواو.

(ج) ما ذكرنا وهو مطلق العطف أعم، والحاجة إلى التعبير عن المعنى الأعم أشد من الحاجة إلى التعبير عن المعنى الأخص؛ لأنّ الحاجة إلى ذكر الأخص يستلزم الحاجة إلى ذكر الأعم، ولا ينعكس على أن بعد وضع لمطلق الترتيب. ولهذا قلنا: إنّ حكم النص في آية الوضوء تحصيل غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس من غير تعرض لقران أو ترتيب، وإنّما كان الترتيب بفعله عليه السلام، فتتعلق صفة الكمال بمراعاة الترتيب دون أصله.

بدأ الله» في قوله تعالى ﴿ان الصفا والمروة من شعائر الله﴾ ففهم النبي عليه السلام منه الترتيب، وقوله تعالى ﴿واركعوا واسجدوا﴾ فإن تقديم الركوع على السجود واجب، والجواب عن الأول: أن النبي عليه السلام لعله فهم الترتيب من وحي غير متلو، وإنما أحال على الآية باعتبار أن التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح، وعن الثاني أنه معارض لقوله تعالى ﴿واسجدي واركعي﴾ خطاباً لمريم، فإن تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالاجماع.

(وفي قوله، لغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق، إنّما تطلق واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله) إذا دخلت الدار، وتطلق ثلاثاً عندهما لا بآعتبار أنّه للقران عندهما وعنده للترتيب كما زعم بعض مشايخنا، بل (لأنّ موجب هذا الكلام عنده الافتراق فلا يتغير بالواو).

وبيانه: أنّ الأوّل تعلق بالشرط بلا واسطة، والثاني بواسطة، والثالث بواسطتين، فلا يتغير هذا الترتيب الثابت حساباً لواو؛ لأنّه لا يتعرض للقران، فعند وجود الشرط ينزل ما علق كما علق وقد علقهنّ مرتباً وتعلقن مرتباً فينزلن كذلك لأنّ الوقوع حكم التعلق والتعلق حكم التعليق، ومن ضرورة الترتيب في الوقوع أن لا يقع إلا واحدة لأنّها بانت بالأوّل لا إلى عدة وصار كالتنجيز.

(وقالا: موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو). بيانه: أنّ موجب الواو الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه إذا كان المعطوف ناقصاً، ومن ضرورة المشاركة أنْ يتعلق كل طلاق بالدخول بلا واسطة، وعند الدخول ينزلن جملة والترتيب إنّما حصل في التكلم بالطلاق وبما سيصير طلاقاً

(وفي قوله لغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق) جواب سؤال مقدر يرد علينا؛ وهو أنه إذا قال أحد لامرأته الغيرالموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق؛ فعند أبي حنيفة رحمه الله تقع واحدة؛ وعندهما ثلاث، فعلم أن الواو للترتيب عنده فيقع الأول منفرداً، ولم يبق المحل للثاني والثالث، وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل بقبلها فأجاب بأن في هذا المثال (إنما تطلق واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله لأن موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو، وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو) يعني أن هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم يجيء من الواو بل من موجب الكلام، فإن موجب الكلام عنده الافتراق إذ لو لم يكن كذلك لقال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً، فإذا لم يقل ثلاثاً بل قال أنت طالق وطالق وطالق علم أنه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة؛ فيقع الأول ولم يبق محل للثاني والثالث، وعندهما

عند الشرطِ، وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط وتخللت بينهما أيام، فإن الترتيب لا يجب به بل إذا وجد الشرط وهو يصلح شرطاً في الأيمان كلها آنحلت جميعاً في حالة واحدة، وإذا كان موجب الكلام الاجتماع، فلا يتغير بالواو؛ لأنّها لا تتعرض للترتيب، ولا يترك المقيد وهو الاجتماع الثابت بنفس الكلام بالمطلق وهو الواو، إذا قدم الأجزية وأخر الشرط بأنْ قال لغير الموطوءة: أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار، فقد آتحد حال التعليق، فإذا دخلت تطلق ثلاثاً؛ لأنّ الأصل أنّه متى ذكر في آخر الكلام ما يغير أوّله توقف أوّله على آخرَه كما في الاستثناء، وإذا توقف أوّله على آخره تعلق الكل بالشرط جملة، فصار حال التعليق واحداً فلم يترك الاجتماع والاتحاد بالواو؛ لأنّه مطلق، بخلاف ما إذا قدم الشرط فإنّه ليس في آخر الكلام ما يغير أوّله بل تعلق كل طلاق به كما ذكر أوّلاً وثانياً وثالثاً، فجاء الترتيب ضرورة، وقد شرحت الوجهين مستوفى في الكافي.

(وإذا قال لغير المدخول بها: أنت طالق وطالق وطالق، إنّما تَبينُ بواحدة؛ لأنّ الأوّل وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف). وهذه

موجب الكلام الاجتماع لأنه لو لم يكن كذلك لما علق الثلاث كله بشرط واحد، فإذا علقه جملة وقع جملة واحدة، وقد مال فخر الاسلام وصاحب التقويم إلى رجحان قولهما في وقوع الثلاث، وهذا كله إذا قدم الشرط، وإن أخره بأن قال أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار يقع الثلاث اتفاقاً؛ لأنه وجد في آخر الكلام ما يغير أوله وهو الشرط فتوقف الأول على آخره فيقعن جملة.

(وإذا قال لغير الموطوءة أنت طالق وطالق وطالق إنما تبين بواحدة) جواب سؤال آخر على علمائنا رحمهم الله وهو أن يقال: إذ انجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بأن يقول أنت طالق وطالق وطالق، فعلماؤنا الثلاثة رحمهم الله اتفقوا على أنه تقع الواحدة ههنا، ففهم أنه للترتيب عند الكل، فأجاب بأن في هذه المسئلة إنما تبين بواحدة (لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولايته لفوت محل التصرف) يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم اللساني

المسئلة توهم أنّه للترتيب فأزاح الوهم بأن عدم وقوع الثاني والثالث بآعتبار أنّ الأوّل إذا وقع لصدوره من الأهل في المحل وليس في الكلام ما يدل على القران ولا في آخره ما يغير أوَّله، فلم يتوقف الأوّل على الثاني والثالث، فبانت بالأول فلغا الثاني والثالث؛ لعدم محل الوقوع لا لفساد في التكلم. ، ومالك وإن أوقع الثلاث هنا وجعله للقران وآعتبره بما إذا أخر الشرط عن الأجزية فهو محجوج عليه بما بينا. (وإذا زوج أمتين من رجل بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج، ثم قال المولى: هذه حرة وهذه حرة متصلاً) بواو العطف، (بطل نكاح الثانية)، كما لو أعتقهما بكلامين منفصلين، ولو أعتقهما معاً لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذا يوهم أنّه للترتيب وليس كذلك، ولكن صدر الكلام إنّما يتوقف على الآخر إذا كان في آخره ما يغير أوّله ولم يوجد هنا في آخره ما يغير أوّله؛ (لأنّ عتق الثانية إن ضم إلى الأولى لا يتغير نكاح الأولى، فلا يتوقف الأول، وإذا لم يتوقف يعتق الأولى قبل التكلم بالثانية) لصدور التصرف من الأهل في المحل، (وعتق الأولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية)؛ لأنّ الأمة ليست من المحللات مضمومة إلى

لأن الإنسان لا يقدر أن يتكلم بثلاث كلمات دفعة واحدة، فإذا تكلم بالأول ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني والثالث بدليل أنه لو قال بلا واو أنت طالق طالق طالق تبين بالأول بالاتفاق، فعلم أنه لا مدخل للواو فيه، وعند الشافعي رحمه الله يقع الثلاث فيما نحن فيه لأن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع.

(وإذا زوّج أمتين من رجل بغير إذن مولاهماوبغير إذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلاً) جواب سؤال آخر على علمائنارحمهم‌الله؛ وهو أنه إذا زوّج فضولي أمتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد أو بعقدين بغير إذن الزوج بغير إذن المولى كليهما؛ فقال المولى هذه حرة وهذه؛ بكلام متصل فإنه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا، فعلم أن الواو للترتيب وإلا لصح نكاحهما، فأجاب بأن في هذا المثال (إنما يبطل نكاح الثانية لأن عتق الأولى يُبطل محلية

الحرّة، (فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها)، وإذا بطل التوقف لم يصح التدارك من بعد لفوات المحل في حكم التوقف.

(وإذا زوج رجلاً أختين في عقدين بغير إذن الزوج فبلغه فقال: أجزت نكاح هذه وهذه، بطلا. كما أذا أجازهما معاً، وإن أجازهما متفرقاً بطل الثاني.

الوقف في حق الثانية فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها) يعني أن هذا الترتيب أيضاً لم يجيء من الواو بل من الكلام؛ لأن نكاح الأمتين كان موقوفاً على إجازة المولى واجازة الزوج جميعاً؛ فإذا أعتق المولى الأولى أوّلاً كانت الثانية موقوفة والأولى نافذة؛ فلزم أن يتوقف نكاح الأمة على الحرة وهو غير جائز، كما أن نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف إلى أن يتكلم بعتقها ويقول وهذه؛ وهذا كله إذا قبل فضولي آخر من جانب الزوج لأن الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح، وقيل إذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بأن قال: زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ولا يبطل، وقيل لا حاجة إلى قوله بغير إذن الزوج لأن حكم المسئلة لا يتوقف عليه، ولهذا لم يقيده شمس الأئمة بهذا القيد، وإن أعتقهما المولى بلفظ واحد بأن قال أعتقهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والأمة، وإن أعتقهما بكلام مفصول فأجاز الزوج نكاحهما أو واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الأولى ويبطل نكاح الثانية؛ فلا تلحقه الاجازة، هذا إذا كان النكاحان في عقد واحد، فأما إذا كانا في عقدين فإن كان مولى الأمتين واحداً فالحكم كما ذكرنا، وإن كانا اثنين فاعتقت الأمتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان؛ فأيهما أجاز الزوج جاز، وإن أجازهما معاً جاز نكاح المعتقة الأولى.

(وإذا زوّج رجلاً أختين في عقدين بغير إذن الزوج فبلغه الخبر فقال أجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما إذا أجازهما معاً، وإن أجازهما متفرقاً بطل نكاح الثانية) هذا أيضاً جواب سؤال مقدر يرد علينا، وهو أنه إذا زوّج أحدٌ رجلاً أختين معاً في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح، فإن أجازهما الزوج بكلام

وهذا يوهم أنّه للقران وليس كذلك، ولكن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوّله كما في الشرط والاستثناء)، وقد وجد هنا في آخر كلامه ما يغير موجب أوله فإنّ صدر الكلام وضع لجواز النكاح، وإذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز، فإنّه بآخر كلامه يثبت الجمع بين الأختين نكاحاً وذا يبطل نكاحهما فتوقف على آخره لهذا لا لاقتضاء واو العطف، كأنه قال: أجزتهما.

وإذا مات رجل وترك ثلاثة أعبد قيمتهم سواء وآبناً فقال الابن: أعتق أبي في مرض موته هذا وهذا وهذا متصلاً، عتق من كل واحد ثلثه، كما لو قال: أعتقهم، وإن قال: أعتق هذا وسكت، ثم قال: وهذا وسكت، ثم قال: وهذا، عتق كلّ الأول، ونصف الثاني، وثلث الثالث: لأنّه أقر للأول بالعتق ولا مزاحم له وهو يخرج من الثلث فيعتق كله، ومتى أقرّ للثاني، فقد أقر بأن الثلث وهو عتق رقبة بين الأول والثاني نصفان، لكن الرجوع عن الأوّل في النصف، لا يصح، وإثبات النصف للثاني يصح فيعتق منه نصفه ومتى أقر للثالث فقد زعم أنّ الثلث وهو عتق رقبة بينهم أثلاثاً، لكن الرجوع في حق الأوّلين لا يصح، وإثبات الثلث للثالث يصح فيعتق منه ثلثه وهذا يوهم أنّه للقران وليس كذلك، ولكن لما وجد في آخر كلامه ما يغير أوّله توقف أوّله على آخره وهذا لأنّ موجب صدر الكلام عتق الأوّل بلا سعاية، فإذا آنضم آخره إلى أوّله تغير حكم الصدر عن

موصول وقال أجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان، كأنه أجازهما معاً؛ فهذا يدل على أن الواو للمقارنة، وإن أجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة، وهذا استطرادي للأول فأجاب بأن في هذه الصورة إنما بطل النكاحان كلاهما لا لأن الواو للمقارنة (بل لأن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله كالشرط والاستثناء) إذا تأخرا في الكلام يكون أول الكلام موقوفاً عليهما، لأنهما مغيران، فكذلك ههنا نكاح الأخت الأخيرة يغير أولها إذ يلزم الجمع بين الأختين بسبب تزويج الأخيرة، فإذا توقف أول الكلام على آخره فلا جرم يقترنان في الزمان.

عتق إلى رق عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأنّ المستسعى كالمكاتب عنده وهو عبد. وعندهما يتغير عن براءة إلى شغل بدين السعاية فلهذا توقف أوّله على آخره، ولهذا قلنا: أن قول محمد في الجامع الصغير: وينوي مَنْ عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة، لا يوجب ترتيباً بدليل أنّه ذكر في كتاب الصلاة من الأصل وينوي مَنْ عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء، إذ لو كان مراده الترتيب، لكان متناقضاً، بل المراد أنّه يجمعهم في نيته. وكذلك قوله تعالى: ﴿إن الصّفَا والمروة مِن شعائر الله﴾ لا يوجب ترتيباً؛ لأنّ في النص بيان أَنّهما من شعائر الله، ولا يتصوّر فيه الترتيب؛ لأنّ الترتيب إنّما يكون في الفعل، والسعي بين الصفا والمروة إنّما يثبت بقوله: ﴿أن يطوّف بهما﴾ غير أنّ السعي لا ينفك عن ترتيب، والتقديم في الذكر يدل على زيادة العناية بالمقدّم فيظهر به قوّة صالحة للتّرجيح فترجح به، فصار الترتيب واجباً بفعله لا بالنص. وإنّما قال عليه السلام: «نبدأ بما بدأ الله تعالى» على وجه التقريب إلى الأفهام لا لبيان أنّ الواو يوجب الترتيب فإن الذي يسبق إلى الأفهام في المخاطبات أنّ التقديم يدل على قوّة المقدم. ألا ترى أنّ أصحابنا قالوا فيمن أوصى بقرب لا يسع لها الثلث: يبدأ بما بدأ به الموصى إذا استوت في صفة اللزوم، لأنّ البداءة تدل على زيادة العناية وعليه يحمل أثر عمر رضي الله عنه، فالأدب أن يكون المقدم في الفضيلةمقدماً في الذكر، وكذا إفراد ذكر الله تعالى أدخل في التعظيم، فلذا أنكر عليه السلام قولَه: ومن عصاهما، وقول فخر الإسلام: فأمّا قول الرجل لفلانٍ عليّ مائة ودرهم، ومائة وثوب، ومائة وشاة، ومائة وعبد، فليس يبتنى على حكم العطف، بل على أصل آخر يذكر في باب البيان لبيان أنّ واو العطف موجود في هذه الفصول، وقد آختلف الأمر فيها حتى صارت المائة دراهم في قوله: مائة ودرهم وما صارت المائة أثواباً أو كذا أو كذا في غيره، فأورد لبيان أنّ الاختلاف ليس من قضية العطف بل لأصل آخر وهو أنّ العطف جعل بياناً للأول في قوله: مائة ودرهم، ولم يصر بياناً في غيره لما نقرره في بابه إن شاء الله تعالى.

(وقد يكون الواو للحال)؛ لأنّ الحال يجامع ذا الحال لأنّه صفته في الحقيقة فيكون مجامعاً له فيناسب معنى الواو لأنّه لمطلق الجمع فاشتركا في وصف الجمع، أو لأنّ الواو لما كان لمطلق العطف آحتمل أن يكون بطريق الاجتماع، لأنّه نوعه كالرقبة يحتمل أن يقع على الهندي لأنّه نوعها فجاز أن يراد بالواو والحال المقتضية للجمع عند الدلالة، ومنه قوله تعالى: ﴿حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها﴾ أي: إذا جاءوها، جاءوها وأبوابها مفتوحة، فقيل أبواب جهنم لا تفتح إلّا عند دخول أهلها فيها، وأما أبواب الجنة فمتقدم بدليل قوله تعالى: ﴿جناتِ عدن مفتحةً لهم الأبواب﴾ فلذا جيء بالواو كأنّه قال حتى إذا جاؤها، جاؤها وقد فتحت أبوابها. وهذا لأنّه في بيان الإنعام لأهل الإسلام، واللائق بكرم الكريم أنْ تكون أبواب داره التي هي مظنة التعظيم والتبجيل مفتوحة حال الوصول وأبواب داره التي هي موضع التعذيب والتنكيل غيره مفتوحة.

اللهم ارزقنا بكرمك توفيق عمل يزلفنا إلى دار الكرامة والرضوان، وجنبنا عن عمل يدخلنا منازل أهل الغواية والطغيان.

(كقوله لعبده: أدِّ إليّ ألفاً وأنت حر، حتى لا يعتق إلا بالأداء)؛ لأنّ الواو للحال فقد جعل الحرية حال الأداء فلا تسبق الأداء لأنّ الصفة لا تسبق الموصوف ولو قيل لحربي: آنزل وأنت آمن لم يأمن حتى ينزل لأنّ الواو للحال.

(وقد تكون الواو للحال) هذا بيان المجاز في معنى الواو كما أن كونها للعطف كان بيان الحقيقة (كقوله لعبده أدِّ إليَّ ألفاً وأنت حر حتى لا يعتق إلا بالأداء) فالواو في قوله وأنت حر ليست للعطف إذ لا يحسن عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال، والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل فينبغي أن يتوقف العتق على أداء الألف، ويرد عليه أن الحال هو قوله وأنت حر لا قوله أدِّ أليَّ ألفاً فينبغي أن يكون الأداء موقوفاً على العتق موقوفاً على الأداء، وأجيب بأنه من باب القلب، أي كن حراً وأنت مؤدّ للألف، وبأنه من قبيل الحال مقدرة؛ أي: أدّ إليَّ ألفاً حال كونك مقدراً أن الحرية في حال الأداء؛ فتكون الحرية موقوفة

(وقد تكون الواو لعطف الجملة). لا كما زعم البعض: أنه للنظم أو للابتداء. (فلا تجب به المشاركة في الخبر كقوله: هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة)، لأنّ الشركة في الخبر إنّما كانت لافتقار المعطوف عليه، فإذا كان تاماً فقد ذهب دليل الشركة، ولهذا قلنا: إنّ المعطوف يشارك المعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه بعينه لأنّ الاشتراك إنّما يثبت لضرورة آفتقار الثاني، والضرورة ترتفع في آشتراكه فيما تم به الأول بعينه، حتى إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق إنْ الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد كأنه أعاد الشرط إذ لو لم يتعلق بعين ذلك الشرط وجعل كأنّه أعاد الشرط صار كأنّه قال: وطالق إن دخلت الدار، فيقع تطليقتان عند أبي حنيفة رحمه الله إذا لم تكن موطوءة، ويرتفع الخلافُ بين أبي حنيفة وصاحبيه، لأنّه حينئذٍ يتعلق كل طالق بالشرطِ بلا واسطة فيقع ثلاث تطليقات في المسئلة المتقدمة، وتطليقتان هنا بالاتفاق، وحيث وقعت عليها واحدة عنده في المسئلتين علم أنّ الثاني يتعلق بعين ذلك الشرط، وإنّما يصار إلى الاستبداد لضرورة آستحالة الاشتراك في الخبر كقوله: جاءني زيد وعمرو حتى يختص الثاني بمجيء على حدة لأنّ الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور لأنّه عرض لا يقبل ذلك، فلهذه الضرورة أفردنا الثاني بمثل الخبر الأوّل، وقوله: فلانة طالق وفلانة فإنّه

عليه، وبأن الجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر كأنه قيل أدِّ إليَّ ألفاً فتصير حراً، وبأنّ الحرية حال الأداء والحال وصف في المعنى، والوصف لا يتقدم على الموصوف، والحرية لا تتقدم على الأداء.

(وقد تكون لعطف الجملة) هذا يصلح أن تكون على الحقيقة وإنما أخرها عن بيان الحال التي هي مجاز ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سيأتي، ويحتمل أن تكون للمجاز لأن أصل العطف هو المشاركة في الحكم لم يوجد ههنا، وإنما هي في مجرد الثبوت والوقوع (فلا تجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط) لأن كلًّا من الجملتين تامة

يقع على الثانية غير ما وقع على الأولى؛ لأنّ الاشتراك بينهما في تطليقة واحدة لا يتحقق، فأمّا عند عدم آستحالة الاشتراك في الخبر فالأوّل هو الأصل كقوله لفلان: عليّ ألف ولفلان، فإنّ الألف الواحد بينهما نصفان لإمكان الاشتراك، فصار الثاني أي: الاستبداد وإفراد المعطوف بخبر على حدة ضرورياً والأوّل وهو مشاركة المعطوف المعطوف عليه فيما تم به الأوّل بعينه أصلياً، ومن عطف الجملة قوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ في بيان حكم القاذف وقوله: ﴿ويمحو الله الباطل، والراسخون في العلم﴾ عند من يقف وهو قولنا، وسنحقق آية القذف على وجه لم يبق لمنصف مقال ولا لمنازع جدال إن شاء الله تعالى. وقالوا في قوله: أنت طالق وأنت مريضة، أو وأنت تصلين أو مصلية: إنّه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال على آحتمال الحال حتى إذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرضِ والصلاة ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاءِ لأنّه خلاف الظاهر، وقالوا في قوله: خذ هذا المال مضاربة وآعمل به في البز، إنّه لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطاً بل يصير مشورة ويبقى المضاربة عامة في وجوه التجارات ولا يتقيد تصرفه في البز، (وكذا في قولها: طلقني ولك ألف) لعطف الجملة عند أبي حنيفة، (حتى إذا طلّقها لم يجب له شيء وقالا: إنّ الواو للحال) بدلالة حال المعاوضة إذِ الخلع عقد معاوضة (فيصير شرطاً وبدلاً فيجب الألف) له عليها إذا طلقها، فكأنّها قالت: طلقني في حال يكون لك عليّ

لا تفتقر إحداهما إلى الأخرى والعطف ليس إلا لمجرد سياقة الكلام (وكذا في قولها طلقني ولك ألف درهم؛ حتى إذا طلقها لا يجب شيء) للزوج عليها عند أبي حنيفة رحمه الله لأن قولها ولك ألف معطوف على ما سبق، وليس للحال حتى يكون شرطاً لأن أصل الطلاق أن يكون بلا مال لأنه إن ذكر المال سمي خلعاً ويصير يميناً من جانبه، وليس أيضاً من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم وفاؤه فكان لغواً وفيه تأمل، (وقالا إنها للحال فيصير شرطاً وبدلاً فيجب الألف) يعني أن عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال، والحال في معنى

ألف. كما قلنا في قوله: آنـزل وأنت آمن وأدِّ إليّ ألفاً وأنت حـر أو لأنّ الحال لمّا كـانت حال معـاوضة آستعـير الـواو للبـاء، كـما استعـير في بـاب القسم كقوله: آحمل هذا المتاع إلى منزلي ولك درهم، فإنّه محمول على الباء أي: بدرهم، وهذا بخلاف قوله: واعمل به في البز، فإنّه لا معنى للباء هنا، فإنّه لا يستقيم أنْ يقول: خذ هـذا المال مضـاربة بـآعمل بـه في البز، ولا يمكن حمله على الحال كما حملناه على الحال في مسئلة الخلافِ لدلالةِ المعاوضة لأنّه لم يوجد دلالة المعاوضة هنا لأنّه ليس موضع المعاوضة لما عرف أنّ المضارب هنا أمـين أولاً وإذا عمـل يكون وكيـلاً، وإذا ربح يكـون شريكـاً، وإذا خالف يكـون ضميناً، فلم يصلح الواو للحال، وكذا في قوله: أنت طالق وأنت مريضة لَا معنى للبـاء هنا، وليست الحـال حال معـاوضة فحمـل على عـطف الجملة، وأبو حنيفـة رحمه الله يقول: الواو للعطف حقيقة، وإنّما يعدل عنها إلى الحال بـدلالة المعـاوضة كـما في مسئلة الإجارة ولا تصلح المعاوضة هنا دلالة، لأنّها في الطلاق زائد، فالطّلاق في الغالب يكون بغير عوض، ومتى دخله العوض كان يميناً في جانب الـزوج، حتى لا يمكنه أنْ يرجع عنه قبل قبولها ولو كان العوض أمراً أصلياً فيه لما تغير بالعوض فلا يجوز تـرك الحقيقة بـدلالة هي من الـزوائد بخـلاف الإجارة؛ لأنّها معـاوضة أصلية لم تشرع إلا بالبدل كسائر البيوع وإنّما جعل الواو للحـال في قولـه: أدِّ إليَّ ألفاً وأنت حرٌّ لأنّ صدر الكلام غير مفيد إلاّ شرطاً للتحـرير، لأنّ قـوله: أدِّ إليّ ألفاً لا يصلح ضريبة؛ لأنّ الضريبة لم تجز بهذا القدر عرفاً فإنّها لا تزيد في الشهر على ثلاثين أو عشرين، فالأمر بأداء الألف من غير عقد على الضريبة وآصـطلاح عليها دليل دال وأمار بيِّنٌ على أنّه شـرط للتحريـر، وقولـه: آنزل وأنت آمن لأنّ فيه دليلاً على أنّه للحال؛لأنّ الأمان إنّما يراد به إعلاء الدين، وبالنزول على أمان

الشـرط للعامـل فتصير كـأنها قالت: طلقني والحـال أن لك ألفـاً عليّ، فلما قـال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط؛ فكـان معاوضـة في معنى الخلع فيجب الألف ويكون الطلاق بائناً.

ربما يؤمن فيحصل هذا المقصود بالوقوف على محاسن الإسلام ومشاهدة أعلام الدين الحق، فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقاً بالنزول إلينا، أما قوله: أنتِ طالق، وأنتِ مريضة فصدرُ الكلام هنا مفيد بنفسه، وقوله: وأنت مريضةٌ جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لأنّ ظاهر حاله يشهد بأنّه لا يطلقها في حال مرضها لأنّ مرضها سبب التعطّفِ والترحم ولكنه يحتمل ذلك لما أنّه لا يستمتع بها فربما يطلقها تضجراً أو توحشاً منها، فلا آعتبار الظاهر لا يصدق قضاءً، ولكونه محتملاً صحت نيته ديانة، والأصل في المضاربة الإطلاق والعموم في التصرف؛ لأنّ الغرض حصول الربح وذا إنّما يحصل به فلا دلالة في قوله: خذ هذا المال مضاربة على جعل الثاني وهو قوله: وآعمل به في البز حالاً، مع أنّه لا يصلح للحال، ومع أنّ العمل معدوم وقت قوله: خذ هذا المال مضاربة، فلم يجعل الواو للحال بل للعطف والمشورة، وقول فخر الاسلام، طلقني ولك ألف ليست بصيغة للحال؛ لأنّ الحال فعل أو اسم فاعل. وأما قوله: أدِّ إليّ ألفاً وأنت حر فصيغته للحال عندي مشكل لأنّ الحال لا يختص بالفعل أو اسم الفاعل. نعم قال بعض الناس: الحال لا يكون بأسماء الجواهر، لكنه غلط، فقد حكى سيبويه: هذا خاتمُك حديداً فنصب الحديد على الحال وإن لم يكن مشتقاً، على أنّ كلامنا في الجملة التي تقع حالاً ولم يشترط فيها أحد من ذلك وكيف يقال ذلك والحال هي الجملة بأسرها، والفاعل جزء منها إلاّ أنْ يقال: إنّه في الأغلب كذلك في المفرد لكنّه لا يجديه نفعاً لأنّ الكلام في الجملة. وقوله: حر ليس بآسم فاعل وإن كان آمن آسم فاعل، إلاّ أن يحوم حول التأويل ويقول معناه خالص، فمن ينصرهما أبو يوسف ومحمد لا يعجز عن التأويل في: ولك ألف، والحق أن يقول: لما آحتمل وآحتمل فلا يجب المال بالشك لأنّ الأصل في الذمم البراءة، والحرية غير ثابتة قبل الأداء فلا تثبت بالشك، والأمان، لم يكن ثابتاً قبل النزول، فلا يثبت بالشك. ومبنى المضاربة على العموم والإطلاق، فلا تتقيد بالشك. والأصل في التصرف التنجيز فلا يتعلق الطلاق بالمرض، أو الصلاة بالشك.

(والفاء للوصل، والتعقيب، فيتراخى المعطوف عن المعـطوف عليه بـزمان وإن لطف)، وهذا لأنّ وجـوه العطف منقسمـة على حـروفه، فـلا بدّ أن يكـون الفاء مختصاً بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هـو التعقيب بإجماع أهل اللغـة، ولهذا يستعمل الفاء في الجزاء لأنّ الجزاء يكون عقيب الشرط بلا فصل. (فإذا قال: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق، يشترط أنْ تدخل الثانية بعد الأولى بلا تراخ). وقـالوا في قـوله لغـير الموطـوءة: إن دخلت الدار فـأنت طالق فـطالق، فدخلت، يقـع على التـرتيب، فتَبِنُ بـالأولى ولا تقع الثـانية عنـدهم. ويقال: أخذت كل ثوب بعشرة فصاعـداً، أي كان الثمن كـذلك فـازداد الثمن صاعداً مرتفعاً.

(وتستعمل في أحكام العلل)، كما يقال: جاء الشتاء فتـأهب، لأنّ الحكم يترتب على العلة، (فإذا قال لآخر: بعت منك هـذا العبد بكـذا، فقال الآخر فهو حر إنّه قبول للبيع)، أي يجعل قابلاً ثم معتقاً لأنّه ذكر الحريـة بحرف الفـاء عقيب الإيجـاب، والفاء للتـرتيب ولا يترتب العتق عـلى الإيجاب إلاّ بعـد ثبوت

(والفاء للوصل، والتعقيب) أي لكون المعطوف مـوصولاً بـالمعطوف عليـه متعقباً له بلا مهلة (فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليـه بزمـان وإن لطـف) أي قل ذلك الزمان بحيث لا يـدرك إذ لو لم يكن الـزمان فـاصلاً أصـلاً كان مقـارناً تستعمل فيه كلمة مع، وإطـلاق التراخي ههنـا بالمعنى اللغـوي لا الاصطلاحي الذي كان مـدلول ثم (فـإذا قال إن دخلت هـذه الدار فهـذه الدار فـأنت طالق فالشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى بلا تراخ) فإن لم تدخـل الدارين، أو دخلت إحداهما فقط، أو دخلت الأولى بعد الثانية، أو دخلت الثانية بعد الأولى بتراخ لم تطلّق؛ لأنه لم يوجد الشرط.

(وتستعمـل في أحكـام العلل) عـلى سبيـل الحقيقـة لأن الفـاء للتعقيب والأحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات؛ وإن كانت مقارنة لها بالزمان (فإذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر يكون قبـولاً للبيع) أي قبلت

القبول، فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول، فكأنّه قال: قبلت، ثم قال فهو حر، ولو قال: هو حر أو وهو حر لم يجز البيع وكان رداً للإيجاب لا قبولاً للبيع فلا يعتق، ولو قال لخياط: آنظر إلى هذا الثوب أيكفيني قميصاً؟ فنظر فقال: نعم، فقال: فآقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصاً، ضمن الخياط لأنّ الفاء للوصل والتعقيب فكأنّه قال: إن كفاني قميصاً فاقطعه، ولو قال: فإن كفاني قميصاً فآقطعه فإذا هو لا يكفيه يضمن كذا هنا، بخلاف ما لو قال: آقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصاً، فإنّه لا يضمن. وقال: ضربته فأوجعته أي: بذلك الضرب، وأطعمته فأشبعته أي: بذلك الطعام. وقال عليه السلام: «لن يجزي ولد والده إلّا أنْ يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه بذلك الشراء، فدل ذلك على أنّ كونه معتقاً حكم للشراء بواسطة الملك، وهذا لأنّ الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة، وقد دخل على العتق، فيكون حكم الشراء ضرورة، غير أنّه يكون معتقاً بواسطة الملك لأنّ الشراء موجب للملك والإعتاق مزيل له فلا يصلح حكماً للشراء لكن الشراء حكمه الملك والملك في القريب علة العتق فكان العتق حكم الشراء بواسطة الملك، والحكم كما يضاف إلى العلة يضاف إلى علة العلة.

(وقد تدخل) الفاء (على العلل إذا كانت مما يدوم) وكان ينبغي أن لا يجوز دخوله عليها لأنّ الفاء للتعقيب فيقتضي تعقيب ما دخل عليه الفاء، وتعقب العلة عن الحكم مستحيل لأنّها مؤثرة والحكم أثرها فكيف يتقدّم الحكم على

فحررت لأنه رتب الإعتاق على الإيجاب ولا يترتب عليه إلا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء، ولو قال هو حر أو وهو حر لا يكون قبولاً للبيع فيحتمل أن يكون اخباراً عن الحرية الثابتة قبل الايجاب؛ وأن يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق بالشك.

(وقد تدخل على العلل إذا كانت مما تدوم) فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء، وان لم يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء عليها لأنها تتقدم الحكم فكيف

علته أو كيف يتأخر المؤثر عن أثره، ولكن الشرط أن تكون العلة مما تدوم حتى يكون بعد الحكم فلا يلغو حرف الفاء، كما يقال: أبشر فقد أتاك الغوث، وقد نجوت والغوث مما يدوم فكان قبل الحكم وبعده أيضاً، و (كقوله: أدّ إليّ ألفاً فأنتَ حر، أي: أدّ إليّ ألفاً لأنّك حر فيعتق للحال)، وإن لم يؤدِّ لأن وصف الحرية ممتد فأشبه المترتب، وقوله: آنزل فأنت آمن كان آمناً نزل أو لم ينزل؛ لأنّ معنى كلامه: آنزل لأنّك آمن والأمان ممتد، وإنّما لم يضمر حرف الشرط حتى يكون الفاء في قوله: فأنت حر فأنت آمن، حرف جزاء، ويكون داخلاً في محله لأنّ الكلام صحيح بدون الإضمار، والإضمار ضروري فلا يصار إليه إلّا عند الضرورة.

(ويستعار لمعنى الواو في قوله: عليّ درهم فدرهم، حتى يلزمه درهمان) لأنّه لما تعذر اعتبار حقيقته وهو الترتيب إذ لا ترتيب في الواجب، فلا يقال: هذا

تكون محل الفاء، وهذا كما يقال: أبشر فقد أتاك الغوث، فإن إتيان الغوت وإن كان آنياً لكن ذاته دائمة تبقى إلى مدة فيكون سابقاً على البشارة ولاحقاً عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء، وهذا مما شرطه فخر الاسلام احتيالاً لمعنى التعقيب، وذكر صاحب التوضيح وغيره أنها إنما تدخل على العلة إذا كانت علة غائية ليكون وجودها مؤخراً عن المعلول فيتحقق معنى التعقيب، والكلام فيه طويل، (كقوله أدّ أليَّ ألفاً فأنت حر أي أدّ أليَّ ألفاً لأنك حر فيعتق في الحال) فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الأداء وتبقى بعده إلى مدة فلا تتوقف على أداء الألف، بل يكون حراً ويصير الألف ديناً عليه، فإن قيل لم لا يجوز أن يكون تقديره: أن أديت فأنت حر؛ فيصير جواباً للأمر وتتوقف الحرية على الأداء ويتحقق معنى التعقيب بلا تكلف؟ أجيب بأن الأمر إنما يستحق الجواب بتقدير كلمة إن وكلمة إن إنما تجعل الماضي والجملة الإسمية بمعنى المستقبل إذا كانت ظاهرة، أما إذا كانت مقدرةً فلا تجعلها بمعنى المستقبل، فلا يقال أئتني أكرمتك أو أنت مكرم.

(وتستعار لمعنى الواو في قوله: له عليّ درهم فدرهم حتى لزمه درهمان) بيان

الدرهم أول وهذا آخر كما في القوم المجتمعين، وإنّما يقال: هذا واجب أوّلاً وهذا آخراً، كما يقال، هذا دخل أوّلاً وذا آخراً. فيجعل مجازاً عنِ الواو وكأنّه قال: درهم ودرهم. وقال الشافعي: يلزمه درهم واحد لأنّ معنى الترتيب لغو فتعذر آعتبار مُوجبِهِ، فحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الأول ويضمر المبتدأ، أي: فهو درهم كقول الحطيئة:

يريد أن يعربه فيعجمه * رفع يعجمه؛ لأنّه آستأنفه ولم يعطفه على الأول. وأوّله:

والشعر لا يستطيعه من يظلمه إذا آرتقى فيه الذي لا يعلمه
زلت به إلى الحضيض قدمه

يريد أن يعربه إلى آخره أي: يريد أن يعرب شعره فيخرج معجماً، ولو نصب لفسد المعنى، إلّا أنّ هذا لا يصح، لأنّ الفاء للعطف فلا بد من آعتباره بحسب الإمكان، والمعطوف غير المعطوف عليه، فلا بدَّ أن يكون الدرهم الثاني غير الأوّل فيلزمه درهمان ضرورة العطف وآستعير لمعنى الواو لتعذر الترتيب، أو يصرف الترتيب إلى الوجوب لا إلى الواجب ليكون معنى الترتيب مرعياً فيبقى على حقيقته.

(وثم لـ) ـلعطف على سبيل (التراخي) ليختص بمعنىً هو موضوع له حقيقة، ثم قال أبو حنيفة: هو (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) قولاً بعد الأول

للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لأن الفاء في قوله: فدرهم لا يمكن أن تكون للتعقيب، إذ التعقيب إنما يكون في الاعراض دون الأعيان؛ والدرهم عين لا يتصور فيه التعقيب إلا بسبب الوجوب في الذمة، والحال أنه لم يباشر سبباً آخر بعد التكلم بالدرهم الأول حتى يكون وجوب هذا عقيب الأول، فلا بد أن يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان، وقال الشافعي رحمه الله: لما لم يستقم معنى الفاء جعل تأكيداً لما قبله كأنه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد.

(وثم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم أستأنف) فإذا قال أنت طالق ثم طالق فكأنه سكت على قوله أنت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق، وهذا هو

رعاية لكمال معنى التراخي، إذ لو كان معنى التراخي في الوجود دون التكلم لكان معنى التراخي فيه موجوداً من وجه دون وجه، فقلنا بثبوت التراخي فيهما ليكمل معنى التراخي. (وعندهما: التراخي في الحكم)، والوجود، (مع الوصل في التكلم)، رعاية لمعنى العطف به، وهذا؛ لأنّ الكلام متصل حقيقة فلا معنى لانفصاله، (حتى إذا قال لغير الموطوءة: فأنت طالق ثم طالق ثم طالق، إن دخلت الدار، فعنده: يقع الأول في الحال ويلغو ما بعده) كأنّه سكت على الأول، ولو سكت على الأوّل حقيقة يلغو ما بعده كذا هنا. (ولو قدم الشرط) فقال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق، (تعلق الأوّل ووقع الثاني ولغا الثالث) عنده، وإنّما يقع الثاني وإن لم يكن مفيداً لأنّ قوله: ثم طالق لا يفيد شيئاً إلا بإدراج المبتدأ تصحيحاً لكلامه كأنّه قال: ثم أنت طالق وقد دل عليه ذكره قبله ولم يدرج الشرط الأوّل لأنّ الكلام صحيح بدونه وتعين إلغاء الثالث لبطلان المحلية عنده، وهذا كما لو قال لغير الموطوءة: إن دخلت الدار

الكامل في التراخي، أي في التكلم والحكم جميعاً؛ وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله لأن التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخياً كان التكلم متراخياً تقديراً (وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم) عملاً بالظاهر لأن ظاهر اللفظ موصول مع الأول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الأولى هو التراخي في الحكم فقط، وثمرة هذا الخلاف ما بينه بقوله (حتى إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعنده يقع الأول ويلغو ما بعده) لأن التراخي لما كان في التكلم فكأنه قال أنت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلاً لما بعده؛ لأنها غير موطوءة فيلغو وهذا إذا أخر الشرط (ولو قدم الشرط) بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق (تعلق الأول به ووقع الثاني ولغا الثالث) لأن الأول متصل بالشرط فلا بد أن يكون معلقاً به، ثم لما سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال، ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل،

فأنت طالق طالق طالق، فإنّ الأول يتعلق بالشرط، والثاني ينزل في الحال، والثالث يلغو، كذا في شرح الطحاوي.

(وقالا: يتعلقن جميعاً وينزلن على الترتيب) أي: عندهما تتعلق الطلقات بالدخول في المسئلتين، أعني في تأخير الشرط وتقديمه وينزلن على الترتيب لأنّ ثم للعطف على التراخي فلاعتبار معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولاعتبار التراخي يقع مرتّباً عند وجود الشرط، فإذا لم تكن مدخولاً بها عند الشرط يقع واحدة في الفصلين، وإذا كانت مدخولاً بها يقعن فيهما، ولو كانت مدخولاً بها عند التعليق وآخر الشرط ينزل الأول والثاني في الحال لوجود المحلية، ويتعلق الثالث بالدخول، وإذا قدم الشرط تعلق الأول ووقع الثاني والثالث، وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله. وعندهما: يتعلق الكل فيهما وتطلق ثلاثاً عند الدخول.

وثم يجيء بمعنى الواو مجازاً للمجاورة التي بينهما، إذ كل واحد منهما

وفائدة تعلق الأول أنه إن ملكها ثانياً بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق حينئذ بالتعليق السابق، ولا يقال إذا كان التراخي في التكلم بقي قوله طالق بلا مبتدأ فكيف يقع، لأنا نقول يضمر المبتدأ بدلالة العطف لأن ضروري فكأنه قال ثم أنت طالق؛ بخلاف الشرط فإنه زائد لا يحتاج إلى تقديره (وقالا يتعلقن جميعاً وينزلن على الترتيب) لأن الوصل في التكلم متحقق عندهما ولا فصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط أو أخر، ولكن في وقت الوقوع ينزلن على الترتيب، فإن كانت مدخولاً بها يقع الثلاث، وإن لم تكن مدخولاً بها يقع الأول وبانت به ولا يقع الثاني والثالث، وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فإن كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها، وإن كانت مدخولاً بها فإن قدم الجزاء يقع الأول والثاني في الحال وتعلق الثالث بالشرط فكأنه سكت على الأولين ثم قال أنت طالق إن دخلت الدار، وإن قدم الشرط تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا هكذا قيل (وفي قوله عليه السلام «فليكفر عن يمينه ثم

للجمع بين المعطوف وبين المعطوف عليه قال الله تعالى: ﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾ أي وكان من الذين آمنوا؛ لأنّه لو بقي ثم على حقيقته لكان الإيمان متراخياً عن العمل، فلم يكن لذلك العمل عبرة فلا يكون سبباً للثواب، لأنّ عمل الكافر غير معتدّ به إذ الإيمان مقوم كل عبادة وأصل كل طاعة، وقال: ﴿وإما نرينك بعض الذي نعدهم أو نتوفينك فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون﴾ أي: والله؛ لأنّه لا يمكن حقيقة، ثم لأنّها تؤدي إلى أن يكون شهيداً بعد أن لم يكن وهو ممتنع، لأنّه ليس بمحل للحوادث (وفي قول النبي عليه السلام: «مَنْ حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير» آستعير لمعنى الواو وليكون عملاً بحقيقة الأمر يدل عليه الرواية الأخرى). وقو قوله عليه السلام: «مَنْ حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت بالذي هو خير، ثم ليكفر عن يمينه» فثم هنا محمول على حقيقته، مفيد لوجوب التكفير بعد الحنث، فكان العمل بحقيقة ثم وبموجب الأمر ممكناً بخلاف الرواية الأولى لأنّا لو عملنا بحقيقة ثم لا يمكن العمل بحقيقة الأمر وهو قوله: فيلكفر، إذ التكفير قبل الحنث غير واجب إجماعاً وإن جاز عنده فتعين المجاز في ثم دون الأمر تحقيقاً لما هو المقصود وهو الأمر بالتكفير إذ الكلام سيق له؛ ولأنّ الكفارة في الكتاب واجبة فيكون ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم محمولاً على الوجوب ليخرج شرعه على وفق الكتاب، لأنّه بعث للتبيين والواو لمطلق الجمع لا للترتيب وعرف الترتيب بالرواية الأخرى، ولأنّ ثم ليس

ليأت بالذي هو خير») بيان لمجاز كلمة، ثم بعد بيان حقيقتها وجواب سؤال مقدر وهو أن الشافعي رحمه الله يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لأنه عليه السلام قال «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير» فإتيان الخير كناية عن الحنث؛ وذكرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم أن تقديم الكفارة على الحنث جائز، فأجاب المصنف رحمه الله أن لفظ ثم في هذا الحديث (استعير لمعنى الواو عملاً بحقيقة الأمر تدل عليه الرواية الأخرى) وهي قوله عليه السلام «فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه» فإنه يقتضي تقديم

بمحمول على حقيقته إجماعاً، أما عندنا: فظاهر، وكذا عنده؛ لأنّه إذا كفر قبل الحنث ثم فعل المحلوف عليه عقبيه من غير تراخٍ يجوز، ولأنّ التكفير بالصوم لا يجوز عنده قبل الحنث وهو ترك لإطلاق التكفير فكان فيما ذهب إليه ترك العمل بالحقيقتين من غير ضرورة، وفيما ذهبنا إليه ترك العمل بحقيقة ثم للضرورة، والعمل بحقيقة الأمر الذي هو المقصود بسوق الحديث. وإذا صح أنْ يستعار ثم لمعنى الواو فأولى أن يصح آستعارة الفاء لمعنى الواو كما بينا في قوله: عليّ درهم فدرهم، وهذا لأنّ جواز الواو بالفاء أقرب منه بثم لأنّ الواو للجمع، والفاء للوصل، وثم للتراخي، وفيه قطع فكان معنى الواو في الفاء أتم، فكان أقرب، ثم لّما صح آستعارة ثم للواو بعده عن الواو، فلأن يصح آستعارة الفاء للواو مع قرب الفاء إلى الواو أولى، ولهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق إنّ هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا في الواو، حتى إذا دخلت الدار تطلق ثلاثاً عندهما كما في الواو، وعنده: تطلق واحدة، ولو قال: إنْ دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق قبل الدخول بها، لم يقع الثلاث بالدخول آتفاقاً بل يقع واحدة عندهم، فعلم أنّ جواز الفاء بالواو أقرب من ثم إلاّ أنّ الحقيقة أولى، فلذلك اخترنا لاتفاق في

الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بأن يجعل ثم في الرواية الأولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الأمرين أعني الكفارة والحنث من غير تقديم أحدهما على الآخر، ثم يفهم الترتيب وهو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الأخرى، ولم يعكس لأن تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق، غايته أنه جائز عند الشافعي رحمه الله، فلو عملنا بالرواية الأولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع، ويلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الأخرى؛ فلذا عملنا بالرواية الأخرى وجعلنا لفظ ثم في الأولى بمعنى الواو ليبقى الأمر على حقيقته لأن المجاز في الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الأمر على الإباحة ونحوها.

هذا، أي: في العطف بالفاء يقع واحدة على قول الكل عند تقديم الشرط، لأنّ حرف الفاء للتعقيب فكان تنصيصاً على الترتيب وهو اختيار الفقيه أبي الليث، والأوّل آختيار الكرخي والطحاوي، وإذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا أيضاً، أي: إذا قال: أنت طالق فطالق إن دخلت الدار، يكون بمنزلة الواو، حتى: إذا دخلت الدار طلقت ثلاثاً عند البعض كما في التعليق بالواو، وقيل يقع واحدة وهو الأصح، لأنّه نص على الترتيب، نصّ على هذا الاختلاف الإسبيجابي في مبسوطه.

(**وبل**: لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله على سبيل التدارك)، تقول: جاءني زيد بل عمرو أوّلاً بل عمرو، فإنّما يفهم منه الأخبار بمجيء عمرو خاصة، (فتطلق ثلاثاً إذا قال لامرأته الموطوءة: أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنّه يملك إبطال الأوّل فيقعان، بخلاف قوله: عليّ ألف درهم **بل** ألفان) فإنّه يلزمه ألفان، وقال زفر: يلزمه ثلاثة آلاف؛ لأنّه أقرّ بالألفين ورجع عن الأوّل لكنّ الإقرار صحيح والرجوع باطل لتعلق حق المقر له به فلزماه كما مر في الطلاق،

(وبل لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله على سبيل التدارك) أي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل إذ لم يكن مقصوداً لنا، وإنما المقصود ما بعده لا أنه خطأ في الواقع ونفس الأمر، فإذا قلت جاءني زيد بل عمرو وكان معناه إن المقصود إثبات المجيء لعمرو لا لزيد، فزيد يحتمل مجيئه وعدمه؛ فإذا زدت عليه ـ لا ـ فتقول جاءني زيد لا بل عمرو؛ كان نصاً في نفي المجيء عن زيد، هذا إذا جاء في الإثبات، وإن جاء في النفي بأن يقال ما جاءني زيد بل عمرو؛ فقيل يصرف النفي إلى عمرو، وقيل يصرف الإثبات إليه على ما عرف في النحو (فتطلق ثلاثاً إذا قال لامرأته الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنه لم يملك إبطال الأول فيقعان) تفريع على كونه للإعراض عما قبله يعني أن الإعراض عما قبله إنما يصح إذا كان ما قبله صالحاً للإعراض كما في الإخبار، أما في الإنشاءات فلا يمكن ذلك، فيقع الأول والثاني جميعاً، ففي مسئلة الطلاق

ولنا: أنّ بل للتدارك وذا في الأعداد بأن ينفي آنفراد الأوّل ويراد بالثاني كما له بالأوّل فكأنّه قال: لا بل مع ذلك الألف ألف آخر فهما ألفان عليّ، وهذا في الإخبار ممكن؛ لأنّه يحتمل تداركَ الغلط فإنّ الرجلَ يقول: حججت حجة لا بل حجتين، ويقول: سني ستون بل سبعون، أي بل سبعون بزيادة عشرة على الستين، وأما الإنشاء فلا يحتمل تدارك الغلط لأنّه إخراج عن العدم إلى الوجود ولا يتصور فيه الغلط؛ لأنّه بعدما ثبت لا يمكن نفيه، فأمّا الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب فلذا جعلناه موقعاً ثنتين راجعاً عن الأول، ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثاً، حتى لو قال: كنت طلقتك أمس واحدة بل ثنتين، أو لا بل ثنتين، يقع ثنتان لأنّ الغلط في الإخبار ممكن. ولهذا قلنا: فيمن قال لامرأته ولم يدخل بها: أنت طالق واحدة لا بل ثنتين أو بل ثنتين، تطلق واحدة لأنّه قصد إثبات الثاني مقام الأوّل وهو باطل لأنّ المحل لم يبق بعدما بانت بالأولى، فكيف يصح إيقاع الثنتين عليها؟ ولهذا لو قال لامرأته ولم يدخل بها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين أو بل ثنتين، فإنّها تطلق ثلاثاً إذا دخلت آتفاقاً لبقاء المحل بتعلق الأول بالشرط، وبل لإبطال الأوّل وإقامة الثاني مقامه، فكان قصده تعليق الثنتين بالشرط آبتداء بلا واسطة، لكن يشترط إبطال الأوّل وليس في وسعه إبطال الأوّل؛ لأنّه يمين فلا يصح الرجوع عنه، وفي وسعه إفراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة فيثبت ما

أراد أن يضرب عن الواحدة إلى الاثنتين، فالقياس يقتضي أن لا يقع الأول بل الآخر، ولكن لما لم يصح الإعراض عن الطلاق لا جرم يعمل بالأول والآخر معاً فيقع الثلاث (بخلاف قوله له عليَّ ألف بل ألفان) جواب عن قياس زفر فإنه يقيس مسئلة الاقرار على مسئلة الطلاق فيقول: يلزمه في هذا المثال ثلاثة آلاف، ونحن نقول إنه إقرار وإخبار وهو يحتمل الإضراب وتدارك الغلط فيعمل على أصله، والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الداعية إلى العمل بهما.

في وسعه، فكأنّه أعاد الشرط فقال: لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار، فصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط يقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة، وهذا بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في العطف بالواو بأن قال لغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين فإنّها إذا دخلت يقع واحدة لأنّ الواو للعطف على سبيل التقرير للأوّل فكان مقرراً للأولى، ومعلقاً للثانية بالشرط بواسطة الأوّل فجاء الترتيب عند التعليق ضرورة، فعند وجود الشرط فلا بدّ أن يكون الوقوع مرتباً، ولما بانت بالأولى بطلت المحلية فلا تقع الثانية ضرورة، ويتصل بهذا أنّ العطف متى تعارض له شبهان آعتبر أقواهما لغة، فإن آستويا آعتبر أقربهما، والمراد بالشبه المعطوف عليه بيانه فيما قال محمد في الجامع: في رجل له آمرأتان فقال لإحداهما: أنت طالق إن دخلت الدار لا بل هذه لامرأة أخرى أنه جعل عطفاً على الجزاء دون الشرط، أي: لا بل هذه طالق إن دخلت أنت، حتى إذا دخلت الأولى الدار طلقتا، ولو دخلت الأخرى لم تطلق واحدة منهما، وإن جعل عطفاً على الشرط صار عطفاً على التاء في أن دخلت ويكون معناه: لا بل إن دخلت هذه الدار فأنت طالق لأنّا إذا عطفناه على الشرط كانَ عطفاً على الضمير المرفوع من غير أن يؤكد بالضمير المرفوع المنفصل، وهذا ليس بمستحسن، قال الله تعالى: ﴿آسكن أنت وزوجك الجنة﴾ وقال: ﴿اذهب أنت وأخوك﴾ وذلك لأنّ الفاعل كالجزء من الفعل. ألا ترى أنّهم منعوا من أربع متحركات في كلمة واحدة ثم جوزوا ذلك في ضربك ومنعوه في ضربت حتى سكنوا لامَ الكلمة، ولأنّ ثبوت النون في يفعلان ويفعلون علامة رفع الفعل، حتى يسقط بالجازم والناصب، فلولا أنّ ضمير الفاعل الذي هو الألف في يفعلان، والواو في يفعلون ينزل منزلة الجزء من الفعل، لما جاز وقوع النون بعدهما لأنّ محل الإعراب آخر الكلمة. وإذا كان ضميره لا يقوم بنفسه تأكد الشبه بالعدم، وهذا لأنّ الفاعل المطلق متى كان كالجزء من الفعل كان له شبه بالعدم لأنّ الاسم لا يكون جزء الفعل، فمتى كان الفاعل ضميراً متصلاً لا يقوم بنفسه تأكد شبهه بالعدم، والعطف على المعدوم باطل فالعطف على ما يشبه العدم غير مستحسن، بخلاف ضمير المفعول؛ لأنّه

ليس كالجزء منه لما بينا. وأما قوله تعالى: ﴿وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا﴾ فإنّما حسن ذلك وإن لم يؤكد بالضمير المنفصل لإعادة حرف النفي، تقول: ما فعلت ولا فلان فيحسن، بخلاف ما لو قلت: ما فعل وفلان وإذا عطفناه على الجزاء، كان عطفاً على أنت وهو ضمير مرفوع منفصل وذلك حسن فلذا قدمناه، فإن نوى الشرط صدق فيما عليه لا فيما له حتى تطلق الأولى بدخول الثانية، وإن دخلت الأولى طلقت الأخيرة أيضاً لأنّ ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في إبطاله وإنّما صدقناه فيما هو تغليظ عليه دون التخفيف، وأما إذا آستويا في الجزاء آعتبر أقربهما، كقوله: إن لفلان عليّ ألف درهم إلا عشرة دراهم وديناراً إنّ الدينار معطوف على المستثنى لا على المستثنى منه، حتى يلزمه ألف درهم ناقصاً بعشرة دراهم وقيمة دينار لأنّ عطفه على كل واحد منهما حسن إلا أن المستثنى وهو عشرة دراهم، أقرب إليه فترجح بالقرب على أنّ الأصل في الذمم البراءة، وذا فيما ذكرنا، لأنّ الواجب يقل على هذا التقدير ويكثر في عكسه.

(**ولكن**: للاستدراك بعد النفي) تقول: ما رأيت زيداً لكن عمراً فصار الثابت به إثبات ما بعده فأمّا نفي ما قبله فثابت بدليله وهو حرف النفي، بخلاف بل فإنّه للإضراب عن الأوّل منفياً أو موجباً، تقول: جاءني زيد بل عمرو، وما جاءني بكر بل خالد، وهذا إذا عطف به مفرد على مثله، وأما في عطف الجملتين فهو كَبَلْ في مجيئه بعد النفي والإيجاب، تقول: ما جاءني زيد

(ولكن للاستدراك بعد النفي) أي دفع توهم ناشيء من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد، فأوهم أن عمراً أيضاً لم يجيء لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك: لكن عمراً، وهي إن كانت مخففة فهي عاطفة، وإن كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك، ثم إن كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي، وإن كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي

والإثبات لكن عمرو قد جاء وجاءني زيد لكن عمرو ولم يجيء، ولكنّ الشرط أنْ تكون الجملة الثانية مخالفة للأولى في المعنى كما أريتك من النظير فهما مختلفان إذ الثانية منفية والأولى مثبتة كذا قرره صاحب المقتصد والمفصل، (غير أنّ العطف به إنّما يصح عند آتساق الكلام) أي عند آنتظامه بأن لم يكن في كلامه تناقض، أي: إذا لم يكن في آخره إثبات ما نفاه بأوّله، فإذا آتسق الكلام تعلق النفي في الأول بالإثبات الذي ذكر في آخره، (وإلاّ فهو مستأنف) أي: وإن لم يكن الكلام متسقاً لا يصح العطف ويكون لكنْ للاستئناف ولا تعلق له بالأول، (كالأَمَةِ إذا تزوجت بغير إذن مولاها بمائة درهم، فقال المولى: لا أجيز النكاح ولكن أجيزه بمائة وخمسين)، أو قال: ولكن أجيزه إن زدتني (إنّ هذا فسخ للنكاح وجعل لكنْ مبتدأ؛ لأنّه نفي فعل وإثباته بعينه)، فلم يكن الكلام متسقاً، وهذا لأنّ نفي الإجازة وإثباتها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله: لا أجيزه، ويكون قوله: ولكن أجيزه آبتداء بعد الانفساخ، والمهر في النكاح من الزوائد حتى يصح مع فساده ونفيه فلا يتغير العقد بتغيره، ولو قال، لفلان عليّ ألف

جميعاً (غير أن العطف إنما يصح عند اتساق الكلام وإلا فهو مستأنف) يعني أن لكن وإن كانت للعطف لكن العطف إنما يصح إذا كان الكلام متسقاً مرتبطاً ونعني بالاتساق أن يكون لكن موصولاً بالكلام السابق، ولا يكون نفي فعل وإثباته بعينه بل يكون النفي راجعاً إلى شيء والإثبات إلى شيء آخر، وإن فقد أحد الشرطين فحينئذ يكون الكلام مستأنفاً مبتدأ لا معطوفاً، ولما كانت أمثلة الاتساق ظاهرة فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال: (كالأمة إذا تزوجت بغير إذن مولاها بمائة درهم فقال لا أجيز النكاح ولكن أجيزه بمائة وخمسين درهماً أن هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لأن هذا نفي فعل وإثباته بعينه) فإن في هذا المثال لما قال المولى أوّلاً لا أجيز النكاح فقد قلع النكاح عن أصله ولم يبق له وجه صحة، ثم قال بعده ولكن أجيزه بمائة وخمسين يلزم أن يكون إثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لأن المهر في النكاح تابع لا اعتبار له فيتناقض أول الكلام بآخره؛ فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر

درهم قرض فقال المقـر له: لا ولكنـه غصب، يلزمه المـال؛ لأنّ الكلام متَّسِقٌ؛ لأنّه تبين بآخره أنّه نفي السبب لا أصل المال، وأنه قد صدقـه في الإقرار بـأصل المال والأسباب مطلوبة للأحكام فإذا لم يثبت التفاوت فيهـا يتم تصديقـه له فيـما أقر به فيلزمه المال. ولو قال رجـل: هذا العبـد الذي في يـدي لفلان فقـال المقر له: ما كان لي قط، ولكنه لفلان، فإن وصل كلامـه فهو للْمقـر له الثـاني، وإن فصل فهو للمقر لأنّ قوله: ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه فيـه، لكنّه يحتمـل أن يكون نفياً عن نفسه أصلاً لا إلى أحـد فيكون رداً لـلإقرار فيـرجع إلى الأوّل أي المقـرّ، ويحتمل أنْ يكـون نفياً إلى غـير الأوّل، فإذا وصـل به قـولـه: ولكنـه لفلان، كان بياناً أنـه نفى ملكه عن نفسـه إلى الثاني، وإذا فصـل وقطع كـلامه كـان نفياً لملكـه أصلاً لا إلى أحـد فصار رداً لـلإقرار وتكـذيباً للمقـر، وقالـو في المقضي له بعبد بالبينة: إذا قال: ما كان لي قط ولكنه لفـلان فقال المقـر له: قـد كان له فبـاعه مني أو وهب لي بعـد القضاء، فـإن العبد للمقـر له لأنّـه نفاه عن نفسه إلى الثاني حيث وصل به البيان فيكون للثاني، وذلك يحتمـل الإنشاء بسبب كـان بعد القضـاء فيحمل عـلى ذلك في حق المقـر له إلا أنّ المقـر يضمن قيمتـه للمقضي عليه لأنّ ظاهر كلامه وهو قوله: ما كان لي قط تكـذيب لشهوده وإقـرار بأنّ القضاء باطل. وهذا حجة عليه فقبلنا قـوله فيـما يرجـع إلى تكذيب شهـوده وضمناه قيمته. ولكنّه بقوله: ما كان لي قط صار شاهداً عـلى المقرّ لـه، لأنّ هذا القول تضمن بطلان إقراره وهو قوله: ولكنه لفلان فلم يقبل قوله فيا يـرجع إلى بطلان إقراره وهو قوله: لأنّه حق عليـه فلهذا يكـون العبد للمقـر له، ولـما كان قولُه: ما كان لي قط في حق المقضي عليه صحيحاً، وجب عليه رد العبد إليه وقد

وفسخ النكاح الأول الذي عقدته؛ فيكون لكن للاستئناف لا للعطف، ولو قـال المولى في جوابها: لا أجيز النكاح بمائـة ولكن أجيزه بمـائه وخمسـين يكون هـذا بعينـه مثال الاتسـاق، فيبقى أصل النكـاح ويكون النفي راجعـاً إلى قيـد المـائـة والإثبات إلى قيد المائة والخمسين فلا يكون نفي فعل واثباته بعينه.

نعذر رده بآستهلاكه بإقراره فيجب رد قيمته، فإن قلت: هذا إنما يصح إذا قدم الأقرار ثم قال: لم يكن لي قط فيقبل في حق البعض دون البعض أما إذا قال ما كان لي قط ولكنه لفلان فقد أكذب شهوده أوّلاً فكيف يصح إقراره بعدَ إكذاب الشهود إذِ الإقرار في ملك الغير لا يصح. قلت: الكلام صدر جملة واحدة فلا يفصل البعض عن البعض في حق الحكم؛ لأنّ الكلام يتم بآخره ويتوقف عليه، خصوصاً إذا كان في آخره ما يغير أوله فصار المتقدم والمتأخر سواء فلذا لم يعمل نفيه الملك أولاً في بطلان الاقرار.

(وأوْ لأحد المذكورين) بآعتبار أصل الوضع، سواء دخل بين آسمين أو فعلين، تقول: جاءني زيد أو عمر أي أحدهما، وقيل: إنّ أَوْفَى الخبر للشك وفي الأمر للتخيير نحو اضرب زيداً أو عمراً فليس له ضربهما وللاباحة نحو جالس الحسن أو آبن سيرين فله مجالستهما وإليه مال القاضي أبو زيد، والصحيح ما ذكرنا أولاً؛ لأنّ الشك ليس بأمر مقصود حتى يوضع له كلمة، وهذا لأنّ الكلام وضع للإفهام وليس في التشكيك ذلك، فلم يحصل مقصود الكلام لو قلنا: بأن أو وضع للشك.

فإنْ قلتَ: الكلام وضع لإبراز ما في الضمير وجاز أن يكون في ضميره معنى الشك فيحتاج إلى أن يعبر عنه، فوضع له كلمة أو.

قلت: لفظ الشك وضع بإزاء معناه، فلم يحتج إلى غيره؛ ولأنّه لما تردد بين أنْ يكون موضوعاً لما ذكرنا وهو مقصود وبين الشك وهو غير مقصود، كان الأول أولى، لكنّه إذا آستعمل في الخبر تناول أحدُهما غير عين فأفضى إلى الشك بآعتبار محل الكلام لا بآعتبار أنّه وضع الشك، وهذا لأنّ الخبر وضع للدلالة

(وأو لأحد المذكورين وقوله هذا حر أو هذا كقوله أحدهما حر) وهذا مختار شمس الأئمة وفخر الاسلام، وذهبت طائفة من الأصوليين وجماعة النحويين إلى أنها موضوعة للشك، وهو ليس بسديد لأن الشك ليس معنى مقصوداً للمتكلم

على أمر كان أو سيكون غير مضاف كينونته إلى الخبر، فلمّا ترددتِ الدلالة بين أن يكـون الجائي زيـداً أو عمراً وقـع للسامـع الشـك من تـردد هـذا الخبـر، لا أَنّ الكلمةَ وضعت للشك، إذ لـو وضع للشـك لأفاد الشـك أينما آستعمـل، وليس كذلك، ، فإنّه لو استعمل في الابتداء والإنشاء لا يفيد شكاً بل يفيد التخيير.

فإن قلت: إنّه وضع للشك في الخبر فإينما آستعمل في الخبر أفاد الشك.

قلت: لو كان موضوعاً لأحد المذكورين لأفـاد هذا المعنى آستعمـل، سواء كان خيراً أو غيره ولا يتخلف فكان أحقّ بالوضـع فإنّـه لو قـال: جاءني زيـد أو عمرو يفيد مجيء أحدهما وهو موجبه، والشك للسامع، انما يحصل بأمر خارج لا بكلمة أو، ولو آستعمل في الابتداء أو الإنشاء تناول أحدهما من غير شك تقول: ائت زيـداً أو عمراً فيكـون للتخيير لأنّ الابتـداء والإنشاء لا يحتمـل الشك لأنّـه عبارة عن تساوي الدليلين بلا مرجح لأحـدهما فيكـون الخبر محله إذِ الخبـر دليل وليس بإنشاء؛ لأنّ الدليل مظهر أمر قد كـان، والإنشاء إثبـات أمر لم يكن فـلا يكون محل الشك.

(وقوله: هذا حر أو هذا، كقولـه أحدهمـا) لما بينـا أنّه لأحـد المذكـورين. (وهذاالكلام إنشاء يحتمل الخبر)؛ لأنّه خبـر في وضعه الأصـليّ حتى لو جمـع بين حر وعبد وقال: أحدكما حر لا يعتق العبد كذا ذكر في الزيادات؛ لأنّه أمكن حمله على الإخبار، ولكنه في الشرع صار إنشاء بمنزلة عمل سائر الجوارح من البـطش والمشي (فأوجب التخيير على آحتمال أنّه بيان) ليكـون عملاً بهـما التخيير بـين أن

قصد تفهيمه للمخاطب، وإنما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبـر المجهول، ولذا لزم منه التخيير في الإنشاء، ولو سلم أن الشك مقصود فقـد وضع لـه لفظ الشك (وهذا الكلام إنشاء يحتمل الخبر فـأوجب التخيير عـلى احتمال أنـه بيان) يعني أن قوله هذا حر أو هـذا إنشاء من حيث الشـرع لأن الشرع وضعـه لإيجاد الحرية بهذا اللفظ، ولكنه يحتمـل أن يكون إخبـاراً عن حريـة سابقـلا على هـذا

يوقع على هذا، أو على هذا بآعتبار الإنشاء، والبيان بآعتبار الخبر. (وجعل البيان إنشاء من وجه) أي: التعيين في أحدهما جعل إنشاء من وجه، حتى شرط قيام المحل حالة البيان، فإنّه لو مات أحد العبدين لا يملك تعيين الميت للعتق، لأنّ قيام المحل شرط لإنشاء العتق ولو كان إظهاراً من كل وجه لا يشترط قيامه، (وإظهاراً من وجه) حتى يجبر على البيان لو كانا حيين، ولو كان إنشاءً مطلقاً لما كان مجبوراً، لأنّ المرء لا يجبر على إنشاء العتق، ويقال: إنّه إظهار في حكم يختص بالموقع، وإنشاء في حكم يختص بالمحل لأنّه نازل في حق الموقع، غير نازل في حق المحل؛ لأنّه لا إبهام في جانب الموقع، وإنما الإبهام في جانب المحل، حتى لو كان له أربع نسوة ولم يدخل بهنّ فقال: إحداكنّ طلق، ثم تزوّج خامسة، ثم بين الطلاق في إحداهنّ، جاز له نكاح الخامسة؛ لأنّ حرمة الجمع بين الخمس ترجع إلى الزوج؛ لأنّ حله لا يسع الخمس، والإيجاب المبهم واقع في حقه فلم يكن جامعاً بين الخمس. ولو دخل بهنّ لا يجوز نكاح

الكلام لأجل كونه خبراً من حيث اللغة، ولما كان هو ذا جهتين فأوجب التخيير أي تخيير المتكلم من حيث كونه إنشاء بعد ذلك بأن يوقع العتق في أيها شاء؛ ويعين أن هذا كان مراداً لي على احتمال أن يكون هذا التعيين بياناً للخبر المجهول الصادر عنه من حيث كونه خبراً (وجعل البيان إنشاء من وجه واظهاراً من وجه) أي كما أن المبين ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين إنشاء من وجه كأنه يوجد العتق الآن في وقت البيان فتشترط له صلاحية المحل لأن إنشاء العتق لا يكون إلا في محل صالح له، فإذا مات أحد العبدين قبل البيان ويقول إنه كان مراداً لي لم يقبل لأنه لم يبق محلاً لإيجاد العتق، وتعين الحي للعتق، وإظهار من وجه للخبر المجهول السابق فلهذا يجبر عليه من جانب القاضي، وإلا ففي الإنشاء لا يجبر القاضي بأن يعتق عبده البتة، فالحاصل أن جهة الإنشائية والخبرية قد اعتبرت في كل من المبين والبيان بوجهين مختلفين احتياطاً، ففي المبين من حيث قبوله التخيير والبيان، وفي البيان من حيث كونه في موضع التهمة

الخامسة فٱعتبر البيان إنشاء لأنّ العدّة ترجع إلى المحل والإيجاب المبهم غير واقع في حقه فكان جامعاً بين الخمس، والمسئلة في الزيادات.

(وإذا دخلت في الوكالة يصح) أي: لو قال: وكلت فلاناً أو فلاناً ببيع هذا العبد صح التوكيل ٱستحساناً، كما لو قال: وكلت أحدهما ببيعه. وأيّهما باع صح، ولا يشترط ٱجتماعهما على البيع، ولا يصح التوكيل قياساً لجهالة المأمورِ، وكذا لو قال لواحد: بع هذا العبد أو هذا صح، وله أن يبيع أيّهما شاء كما لو قال: بع أحدهما؛ لأنّ أو في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل إنشاء، والتخيير لا يمنع الامتثال؛ لأنّه بأيِّهما أتى يكون ممتثلاً كما في التكفير بأحد الأشياء الثلاثة. (بخلاف البيع والإجارة، إلّا أن يكون من له الخيار معلوماً في ٱثنين أو ثلاثة، فيصح ٱستحساناً). أي: إذا دخل أو في المبيع أو في الثمن، فسد البيع

وغيره، فإن بين الميت لا يصح للتهمة، وإن بين عبداً قيمته أكثر من ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة (وإذا دخلت في الوكالة يصح) بأن يقول وكلت هذا أو هذا فأيهما تصرف صح، ولا يشترط اجتماعهما لأن - أو - في موضع الإنشاء للتخيير والتوكيل إنشاء (بخلاف البيع والإجارة) فإنه لا يصح الترديد فيهما بأن يقول: بعت هذا أو هذا، أو بعت هذا بألف أو بألفين، وآجرت هذا وهذا أو آجرت هذا بألف أو بألفين، لبقاء المعقود عليه أو المعقود به مجهولاً مع عدم تعين مَن له الخيار (إلا أن يكون من له الخيار معلوماً في أثنين أو ثلاثة) متعلق بالبيع والإجارة أي لا يصح البيع والإجارة قط إلا أن يكون من له الخيار معلوماً بأن يقول على أن الخيار في التعيين للبائع أو للمشتري، أو للآجر أو للمستأجر، ويكون الخيار واقعاً في اثنين أو ثلاثة من المبيع والثمن؛ ومن الاجرة والدار لا أزيد من الثلاثة لأن الثلاثة تشتمل على الجيد والوسط والرديء؛ والرابع زائد لا حاجة إليه، والجهالة غير مفضية إلى المنازعة لتعين من له الخيار (فيصح استحساناً) إلحاقاً لهذا الخيار بخيار الشرط، وعند زفر

للجهالة؛ لأنّ أو للتخيير، ومن له الخيار منهما غير معلوم، فإذا كان من له الخيار معلوماً صح في الاثنين أو الثلاثة آستحساناً ولم يجز في الزيادة لأنّه إذا لم يكن من له الخيار معلوماً أوجبَ جهالة ومنازعة، وشرعية المبايعات لقطع المنازعات، فمتى أفضت إلى المنازعة يعود على موضوعها بالنقض، وإذا كان من له الخيار معلوماً لم يوجب منازعة، لكنّه يوجب خطراً؛ لأنّه يحتمل أن يختار هذا فيكون هو المبيع ويحتمل أن يختار ذلك فيكون المبيع ذلك، والإثبات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر؛ لأنّه يشبه القمار وكان القياس أن لا يجوز كما في الأثواب الأربعة إلّا إذا جوزناه في الثلاث آستحساناً للحاجة دفعاً للغبن، كما في خيار الشرط، لأنّه كما يحتاج إلى التأمل والتروي في عين واحدة في مدة أنه هل يوافقه أم لا؛ يحتاج إلى التأمل في عين واحدة من الأعيان أنّ هذا العين يوافقه، أم ذا، أم ذا؟ غير أن الحاجة تندفع بالثلاث لاشتماله على الجيد والوسط والرديء فبقي ما وراءه على قضية القياس، والإجارة بيع المنفعة فكانت كبيع العين في هذه الأحكام، (وفي المهر كذلك عندهما إن صح التخيير) أي: إذا دخل أوفى المهر أَوْجَبَ التخيير؛ عندهما إن كان مفيداً بأن يقول لامرأة: نزوجتك على ألف حالة أو على ألفين إلى سنة أو تزوجتك على ألف درهم أو مائة دينار، حتى كان للزوج أن يعطي أيّ المهر من شاء (وفي النقدين يجب

والشافعي رحمه الله لا يصح قياساً للجهالة (وفي المهر كذلك عندهما إن صح التخيير وفي النقدين يجب الأقل) يعني إذا دخل أوفى المهر بأن يقول: تزوّجت على هذا أو هذا، فأيهما أعطاها صح عندهما ولكن بشرط أن يصح التخيير بين الشيئين بأن يكون كل منهما دائراً بين النفع والضرر باختلاف الجنس أو الصفة؛ بأن يقول على ألف درهم أو مائة دينار، أو يقول على ألف حالّة أو ألفين مؤجلة، أو يقول على هذا العبد أو هذا العبد؛ فإن كلّاً من هؤلاء مشتمل على نفع وضرر وعسر ويسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء، وإن لم يصح التخيير بأن يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلاً يقول تزوّجتك على

الأقل) أي: إذا لم يكن التخيير مفيداً لا يثبت الخيار، بل يجب الأقل إلّا أن يعطي الزيادة بأن يقول: تزوجتك على ألف درهم أو ألفين لأنّه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فيثبت الأقل للتيقن به، وهذا لأنّه لما لم يتوقف صحة النكاح على التسمية، كان وجوب المال عند التسمية في معنى الابتداء بمنزلةِ الإقرار بالمال، أو الوصية، أو بدل الخلع، أو العتق، وفي هذه الصور يجب الأقل كذا هنا، فصار من يستفاد من جهته أولى بالبيان لأنّه الموجب لهذا المال وهو المجمل حيث ذكر بكلمة أو فكان أولى ببيانه، (وعنده يجب مهر المثل) أي: عند أبي حنيفة رحمه الله يصار: إلى تحكيم مهر المثل لأنّ الموجب الأصلي في النكاح مهر المثل والعدول عنه إلى المسمى إذا كان معلوماً قطعاً، ودخول أو يمنع كون المسمى معلوماً قطعاً، فوجب المصير إلى الموجب الأصلي، بخلاف الخلع والعتق والصلح عن دم العمد، لأنّه ليس لهذه العقود موجب أصلي لجوازها بلا بدل، فلهذا أوجبنا القدر المتيقن وبطل الزائد عليه لكونه مشكوكاً فيه، فأما النكاح فلا ينعقد إلا بمهر لما قررنا في أول الكتاب.

(وفي الكفارة يجب أحدُ الأشياء عندنا خلافاً للبعض).

ألف درهم أو ألفي درهم يجب الأقل لا محالة إذ لا فائدة للزوج في هذاالاختيار بل نفعه في إعطاء الأقل البتة، ولم يعتبر نفعها في قبول الكثير لأنالأصلبراءة الذمة، والمال في النكاح ليس أمراً أصلياً حتى تعتبر رعاية الزيادة، وقد فهم من هذا التقرير أن قيد في النقدين اتفاقي لأنه إذا تزوّج على هذا العبد أو هذا العبد يجب عندهما العبد الأقل قيمة، وهكذا قيل، وهذا كله عندهما (وعنده يجب مهر المثل) في كل من هذه المسائل لأنه هو الموجب الأصلي في النكاح، والعدول عنه إلى المسمى أنما يكون عند معلومية التسمية ولم توجد، ولكن في صورة الألف الحالة والألفين النسيئة إن كان مهر المثل ألفين أو أكثر فالخيار لها، وإن كان أقل من ألف فالخيار للزوج يعطيها أيهما شاء.

(وفي الكفارة يجب أحد الأشياء عندنا خلافاً للبعض) يعني أن في كل

آختلف العلماء في الواجب في كفارة اليمين: قال عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين: الواجب واحد منها غير عين والمأمور مخير في تعيين واحد منها ويتعين ذلك باختياره فعلاً لا قولاً. ثم آختلفوا في كيفيته: فقال بعضهم: إنه واجب عند الله تعالى عيناً وإن كان مجهولاً في حق العباد والله تعالى عالم بأنّ من عليه يختار ما هو الواجب عنده. وقال بعضهم: إنه للحال غير واجب عند الله تعالى وإنّما يصير واجباً عند آختيار العبدِ فعلاً، كأنّ الوجوب عليه معلق بشرط الاختيار. وقالت المعتزلة: الكل واجب على طريق البدل، على معنى: أنّه لا يجب تحصيل الكل، ولا يجوز تعطيل الكل، وإذا أتى بواحد من الجملة يجوز له ترك الباقي. آحتجوا بأنّ الواجب لا يخلو إما أن يكون واحداً منها عيناً وهو منتف إجماعاً، أو واحداً غير عين، وغير المعين مجهول ممتنع الوقوع فلا يصح التكليف به، أو الكل على سبيل الجمع وهو خلاف ظاهر الكتاب والإجماع، أو الكل على سبيل البدل وهو المرام.

ولنا: ظاهر الآية، فإنّ أَوْ لأحد الشيئين أو الأشياء، والقول بوجوب الكل أو بوجوب المعين خلاف مقتضاه فتعين ما قلناه. وما ذكروه منقوض بإيجاب تحرير رقبة، فإن الواجب واحد من الرقاب لا بعينه، وهذا لأنّ جهالة الواجب لا تمنع من تحصيل مقصوده لإمكان طريق الوصول إليه بآختيار فعلاً واحداً عيناً. ألا ترى أنّه إذا باع قفيزاً من صبرة فالمبيع قفيز لا بعينه ويتعين باختيار المشتري، فقد صار ما ليس معيناً في نفسه معيناً بآختياره. وكذا إذا أعتق عبداً من عبيده.

فالحاصل: أنّ الواجب أحد الأشياء الثلاثة، مع إباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد، حتى لو فعل الكلّ جاز، ولكن الواجب صاره مؤدى بأحد الأنواع بخلاف كلمة أو في آية قطع الطريق، فإنّه لو فعل الكل في جناية معينة لا يجوز، وكذا في كفارة الحلق ﴿ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾، وفي جزاء الصيدِ ﴿فجزاء مثل ما قتل من النّعم يحكم به ذوا عدل منكم﴾ هدياً بالغ الكعبة، أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً الواجب واحد منها ويتعين

بآختياره فعلاً لا قولاً. (وفي قوله تعالى: ﴿أن يقتلوا أو يصلّبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾ للتخيير عند مالك رحمه الله) والحسن وابراهيم النخعي فأوجبوا التخيير في كل نوع من أنواع قطع الطريق متشبثين بظاهر أو فإنه للتخيير في الأصل. ولكنّا نقول: في أول الآية دليل على أنّ المذكور جزاء المحاربة لأنّ الله تعالى قال: ﴿إنّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ أي يحاربون أولياء الله على حذف المضاف فإن أحداً لا يحارب اللهَ ولأنّ المسافر في الفيافي في أمان الله وحفظه متوكّلاً عليه، فالمتعرض له كأنّه يحارب الله، والمحاربة معلومة بأنواعها عادة بتخويف، أو أخذ مال أو قتل، أو قتل وأخذ مال، وهذه الأنواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور أجزية متفاوتة في صفة التشديد والتغليظ، فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الأجزية على أنواع الجناية نصاً. وقد عرفت أنّ الجملة إذا قوبلت بجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا كان أنواع الجزاء مقابلة بأنواع الجناية على حسب أحوال الجناية وتفاوت الأجزية، إذ يستحيل أن يعاقب بأخف الأنواع عند غلظ الجناية،

كفارة ردّد فيها بين الأشياء بكلمة أو كما في كفارة اليمين من قوله تعالى ﴿إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾ وكما في كفارة حلق الرأس من عذر من قوله تعالى ﴿ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾ وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً﴾ يجب عندنا أحد الأشياء على سبيل الإباحة، فلو أدى الكل لا يقع عن الكفارة إلا واحد؛ والباقي تبرع، وإن عطل الكل يعاقب على واحد منها، بخلاف البعض، وهم العراقيون والمعتزلة، فإن الكل واجب عندهم على سبيل البدل، فإن فعل أحدها سقط وجوب باقيها، وإن أدى الكل يقع الكل واجباً، وإن عطل الكل يعاقب على الجميع، قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر، ثم بعد الفراغ عن حقيقة كلمة ـ أو ـ شرع في مجازها فقال:

(وفي قوله تعالى ﴿أن يقتلوا أو يصلبوا﴾ للتخيير عند مالك رحمه الله

وبأغلظها عند خفتها، والأحوال أربعة، والأجزية كذلك، وقد نزلت الآية في قوم هلال بن عويمر وهو أبو بردة الأسلمي وكان بينه وبين رسول الله ﷺ عهد، وقد مر به قوم يريدون رسول الله فقطعوا عليهم، وقيل في العرنيين، فأوحى إليه: أن من جمع بين القتل وأخذ المال قتل وصلب، ومن أفرد القتل قتل، ومن أفرد أخذ المال قطعت يده لأخذ المال: ورجله لإخافة السبيل، ومن أفرد الإخافة نفي من الأرض، وقيل: هذا حكم كل قاطع طريق كافراً كان أو مسلماً. ومعنى الآية: أن يقتلوا من غير صلب إن أفردوا القتل، أو يصلبوا مع القتل إن جمعوا بين القتل والأخذ، فيصلب حيّاً ويطعن حتى يموت في ظاهر الرواية. وعن الكرخي والطحاوي: يقتل ثم يصلب تفادياً عن المثلة، أو تقطع أيديهم، وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال، أو ينفوا من الأرض إذا لم يزيدوا على الإخافة، كذا في الكشاف وغيره، ولم يوجد اختلاف الجناية في جزاء قتل الصيد وكفارة اليمين لأنّ قتل الصيد واحدٍ وكذا الحلق، وكذا اليمين مع الحنث، فبقيت كلمة أو على وضعها موجبة للتخيير، أما في قطع الطريق فأوجبت التفصيل والتقسيم في أنواع الجزاء على حسب أحوال الجناية، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا أخذ المال وقتل فللإمام الخيار إنْ شاء قطع يده ورجله ثم

وعندنا بمعنى بل) تمام الآية ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾ فإن الله تعالى قد نقل للمحاربين ولساعي الفساد أعني قطاع الطريق أربعة أجزية: من القتل، والصلب، وقطع الأيدي والأرجل من خلاف، والنفي من الأرض؛ بطريق الترديد بكلمة أو، فمالك رحمه الله يقول: إنها على حالها فيتخير الامام بينها، وعندنا بمعنى بل للإضراب عن كلام والشروع في آخر لأن جنايات قطاع الطريق كانت على أربعة أنواع، أعني أخذ المال فقط، والقتل وأخذ المال جميعاً، والتخويف فقط من غير قتل وأخذ مال، فقابل بهذه الجنايات الأربع الاجزية الأربع ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتماداً على

قتله أو صلبه، وإن شاء قتله من غير قطع، وإن شاء صلبه؛ لأنّ الجناية متعددة صورة لكونها أخذاً وقتلاً، متحدة معنى لأنّ الكل قطع الطريق فيميل إلى أيهما شاء.

(و) قيل: أو (عندنا بمعنى بل)، كقوله تعالى: ﴿أو أشد قسوة﴾ قيل معناه: بل أشد قسوة، وقوله:

بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى وصورتها أو أنت في العين أملح

(أي: بل يصلبوا إذا ارتفقت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال، بل تقطع أيديهم إذا إخذوا المال فقط، بل ينفوا من الأرض إذا خوّفوا الطريق، وقالا:

فهم العاقلين، وذلك لأن الجزاء إنما يكون على حسب الجناية؛ فغلظها بغلظه وخفتها بخفته، ولا يليق من الحكيم المطلق أن يجازي أغلظ الجناية بأخفها أو بالعكس، فكان تقدير عبارة القرآن (أن يقتلوا إذا قتلوا فقط، بل يصلبوا إذا ارتفقت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال، بل تقطع أيديهم وأرجلهم إذا أخذوا المال فقط، بل ينفوا من الأرض إذا خوّفوا الطريق) وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي عليه السلام «أنه وادع أبا بردة أن لا يعينه ولا يعين عليه، فجاءه أناس يريدون الإسلام فقطع أصحاب أبي بردة عليهم الطريق، فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم؛ أن من قتل وأخذ المال صلب، ومن قتل ولم يأخذ المال قتل، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف، ومن أفرد الإخافة نفي من الأرض»، ولكن حمل أبو حنيفة قوله: من قتل وأخذ المال صلب؛ على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا اختصاص هذه الحالة بالصلب؛ بحيث لا يجوز فيها غيره، بل أثبت للإمام الخيار، فالأربعة إن شاء قطع ثم قتل، أو صلب، وإن شاء قتل أو صلب من غير قطع لأن الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا الجهتين فيه، والمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الأرض بأن يحبسوا حتى يتوبوا.

إذا قال لعبده ودابته: هذا حر أو هذا أنّه باطل؛ لأنه آسم لأحدهما غير عين، وذلك غير محل للعتق)، وهذا لأنّ أحدهما يقع على كل واحد منهما على سبيل البدل، وأحد المعنيين ليس بمحل للعتق لأنّ الدّابة ليس بمحل للعتق؛ لأنّها ليست بمحل للرق؛ لأنّه عجز حكمي شرع جزاء على الكفر، والدابة لا تتصف بالكفر، فلا تتصف بالرق، فلا تتصف بالعتق، فلا يكون غير المعين منهما محلاً للعتق، فلا يكون محلاً للإيجاب صورة، فيلغو كلامه كما لو قال: أحدهما حر. (وعنده: هو كذلك لكن على آحتمال التعيين، حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين والعمل بالمحتمل أولى من الإهدار، فجعل ما وضع لحقيقته مجازاً عما يحتمله وإن آستحالت حقيقته، وهما ينكران الاستعارة عند آستحالة الحكم)

ثم شرع في مثال آخر لمجازها على مذهب أبي حنيفة رحمه الله خاصة فقال: (وقالا: إذا قال لعبده ودابته هذا حر أو هذا إنه باطل لأنه اسم لأحدهما غير عين، وذلك غير محل للعتق) لأن حقيقة كلمة ـأو ـ أن يردّد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحاً لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بعد ذلك أحدهما، وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام، وقيل إن هذا إذا لم ينو، وإن نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما في المبسوط، (وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين) يعني قال أبو حنيفة أن الأمر كذلك في الحقيقة ونفس الأمر على ما قلتم؛ لكنه على سبيل المجاز يحتمل التعيين (حتى لزمه التعيين كما في مسئلة العبدين) بأن يردد بين العبدين ويقول هذا حر أو هذا، فيجبره القاضي على التعيين، فلو لم يكن يحتمل التعيين لما أجبره عليه (والعمل بالمحتمل أولى من الإهدار) لأن كلام العاقل البالغ يصحح حسب الإمكان بالحقيقة أو المجاز (فجعل ما وضع لحقيقته مجازاً عما يحتمله وإن استحالت حقيقته) فجرى على أصله المذكور في قوله للأكبر سناً منه هذا ابني بجعله مجازاً عما يحتمله بعد استحالة الحقيقة (وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم) فهما جريا أيضاً على أصلهما في ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثم ذكر مجازاً آخر لها فقال:

أي: أبو حنيفة رحمه الله يقول: نعم هذا الإيجاب تناول أحدهما غير عين ولكن على آحتمال التعين، حتى لو كانا عبدين تناول أحدهما على آحتمال التعين ببيانه أو بعدم المزاحمة بموت أحدهما، وعند التعين يتعين هذا المعين مراداً من الأصل لا أنْ يقع على صاحبه، ثم لم ينتقل عنه إليه فعلم أنّه يتقرر العتق المبهم على المتعين فيجعل العبد المعين مراداً من الأصل في مسئلتنا مجازاً ويصح الإيجاب هنا بآعتبار هذا المجاز، حتى لا يبطل الكلام، فجعل المجاز خلفاً عن الحقيقة في التكلم وان آستحالت حقيقته؛ لأنّ الكلام في نفسه صحيح وله مجاز متعين بطريقه وهو ذكر الكل وإرادة البعض فيتعين هو كما فعل في الأكبر سناً منه.
وهما: جعلا المجاز خلفاً عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الإيجاب المبهم هنا للحكم الأصلي فيبطل كما في الأكبر سناً منه، ولهذا قلنا: هذا حر، أو هذا وهذا، فإنّه يعتق الثالث ويخير في الأولين؛ لأنّ صدر الكلام يتناول أحدهما عملاً بكلمة أو، والواو توجب الشركة فيما سيق له الكلام، والكلام سيق لإثبات حرّية أحدهما لا لإثبات رقية أحدهما؛ لأنّ ذلك ثابت قبل كلامه بالعدم الأصليّ فيصير عطفاً على المعتق من الأولين كقوله: أحدكما حر وهذا، وقال الفراء: يخيرُ إنْ شاء أوقع العتق على الأول، وإن شاء على الثاني والثالث، فجعل كأنّه قال: هذا حر أو هذا إن قلنا العطف للاشتراك في الخبر لا لإثبات حرية، وخبر الأوّل لا يصلح خبراً له حينئذٍ؛ لأنّ الخبر المذكور في كلامه حر وهو لا يصلح خبراً لهذان بل خبره حرّان.

(وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينه وذلك إذا كانت في موضع النفي أو في موضع الإباحة كقوله: والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً، حتى إذا

(وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها) يعني كما أن الواو تدل على إثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما، فكذلك أو فتكون بمعنى الواو، لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول، وأو تدل على انفراد كل منهما

كلم أحدهما يحنث، ولـو كلمهما لم يحنث إلاّ مـرّةً، ولو حلف: لا يكلم أحداً إلاّ فلاناً أو فلاناً، فله أن يكلمهما).

اعلم أنّ كلمـة أو تستعار للعمـوم بدلالـة تقترن بـه، فيصير شبيهـاً بـواو العـطف من حيث إنّهما منفيان، وليس بعـين الواو من حيث إنّ كـل واحد منهـما منفيٌّ، ولو كان كذلك لم يكن كل واحـد منهما منفيـاً على الانفـراد، بل عـلى

عن الآخر فلا تكون عينها (وذلـك) أي كونها مستعارة بمعنى الواو (إذا كـانت في مـوضع النفي أو مـوضع الإبـاحة) لأنهما قـرينتان لهـذا المجاز ولا يصـار إليه إلا بقرينة (كقوله والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً حتى إذا كلم أحدهما يحنث ولـو كلمهما لم يحنث إلا مرة) مثال لـوقوعهـا في موضـع النفي، والظاهـر أن قولـه ـ حتى إذا كلم ـ تفـريع لكـونها بمعنى الواو وقـوله ـ ولـو كلمهما ـ تفـريع لعـدم كونها عـين الواو، يعني إذا كانت بمعنى الواو فيعم الحنث بتكلم أحدهمـا أيهما كـان، إذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث إلا بتكلم أحدهمـا؛ فإذا تكلم بـأحدهمـا ارتفع اليمـين وحنث بـه، ثم بتكلم آخـر لم يتعلق حكم الحنث، وإذا لم تكن عـين الـواو فلو كلمُهما جميعاً لم يحنث إلا مرة؛ ولم يجب عليه إلا كفارة يمين واحدة إذ هتك حرمة اسم الله تعالى لم يوجد إلا مرة واحدة، ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين فتجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة، وقيل التفريـع على العكس؛ يعني أن قـوله ـ حتى إذا كلم أحـدهما يحنث ـ تفـريع عـلى عدم كـونها عين الـواو لأنها لو كانت عين الواو لم يحنث إلا بتكلم المجموع من حيث المجمـوع؛ فيتوقف الحنث عـلى أن يتكلم بكليهما فـلا يحنث بمجرد تكلم أحـدهما، فـإذا لم تكن عين الـواو يحنث بتكلم أيهما كان، وان قـوله ـ ولـو كلمهما لم يحنث إلا مـرة واحدة ـ تفـريع على كونها بمعنى الواو إذ لو تكلم في هذا المقام بـالواو لم يحنث إلا مـرة، ولم تجب إلا كفارة واحدة، وان كلمهما جميعاً فكذلك أو.

(ولو حلف لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً فله أن يكلمهما) مثال لوقوعهـا في موضع الإباحة لأن الاستثناء من الحظر إباحة وإطلاق، والتفريع في قوله ـ فله

الاجتماع كالواو، فمن الدليل على ذلك إذا آستعمل في النفي، قال الله تعالى: ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفورا﴾ معناه: ولا كفوراً فأيّهما أطاع يكون مرتكباً للنهي. ولو قال: وكفوراً لا يكون مرتكباً للنهي بطاعة أحدهما ما لم يطعهما، وقيل: الآثم: عُتبة، والكفور: الوليدُ؛ لأنّ عتبة كان ركاباً للمآثم، وكان الوليد غالياً في الكفر، ولو قال: والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً يحنث إذا كلم أحدهما بخلاف ما لو قال: فلاناً وفلاناً فإنّه لا يحنث ما لم يكلمهما؛ لأنّ الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الافراد، بخلاف أو، ولو كلمهما لم يحنث، إلّا مرَّة؛ لأنّ اليمين واحدة فلا يحنث إلّا مرة ولا خيار له في ذلك، إي: في تعيين أحدهما؛ لأنّ الكل صار منفياً، ولو بقي أو على حقيقته لوجب التخيير، لأنّه يكون أحدهما منفياً فيكون له ولاية تعيين أحدهما، كما لو كان في الإثبات بأن قال: هذا حر وهذا، ولو قال: لا أقرب فلانة أو فلانة، يصير مولياً منهما حتى لو مضت المدّة بانتا جميعاً، ولو بقي على حقيقته لبانت إحداهما؛ لأنّه يكون مولياً عن إحداهما. وإنّما كان النفي دليلاً على العموم؛ لأنّ أو لمّا تناول أحد المذكورين كان كالنكرة وهي في النفي تعم، إلّا أنّه أوجب عموم الإفراد؛ لأنّ أصله أن يتناول أحدهما، ومن الدليل أيضاً آستعماله في موضع الإباحة فيصير عامّاً؛ لأنّ الإباحة دليل العموم لأنّها إطلاق ورفع للقيد، وعند آرتفاعه تثبت الإباحة بطريق العموم، ألا ترى أنّه لو أذن لعبده في نوع يصير مأذوناً في الأنواع، لأنّ الإذن رفع القيد قال الله تعالى: ﴿ولا يبدين زينتهن إلّا لبعولتهم﴾ الآية والمراد به العموم؛ لأنّه موضع الإباحة. ويقال: جالسِ الفقهاء أو المحدثين أي: أحدهما أو كليهما أن شئت، وفرق ما بين التخيير والإباحة أنّ له الجمع بينهما في الاباحة وليس له ذلك في التخيير، وإنّما يعرف الإباحة من التخيير بحال تدل على ذلك، وعلى هذا قلنا: إذا قال: لا أكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً، له أن يكلمهما من غير حنث؛ لأنّه موضع الأباحة؛ لأنّ الاستثناء من الخطر إباحة فصار عاماً بهذه الدلالة. ولو قال: لا أقربكنّ إلا فلانة أو فلانة لا يكون مولياً منهما، حتى لا يحنث إن قربهما، ولا يقع الفرقة بينه وبينهما بمضي المدة قبل القربان. وقالوا فيمن قال: قد

بـريء فلان من كـل حق لي قبله إلاّ دراهم أو دنانـير له أن يـدّعي المالـين لأنّـه آستثنى من الحظر لأنّه بهـذا الإبراء حـرم على نفسـه الدعـوى والخصومـة فيكون الاستثناء منه آستثناء من الخطر معنى فيكـون إباحـة فيكون عـاماً، وقـال محمد: بكل قليل أو كثـير على معنى الإبـاحة أي: بكـل شيء منه قليـلاً كان أو كثيـراً، وكذلك داخـل فيها أو خـارج أي: داخلاً كـان أو خارجـاً، فيدخـل الكل لأنّـه موضع الإباحة؛ لأنّ قبـل البيع يحـرم التصرف فيـه ويحل بـه ويجوز الـواو فيهما، وقـال بعضهم: لا يجوز أو، بـل ينبغي أن يكون بـالواو؛ لأنّـه لو ذكـر أو يكون الثابت أحدهما إما القليل، أو الكثير، وإمّا الخارج أو الداخل، ولكنّا نقول: هو مـوضع الإبـاحة، فصـار أَوْ بمعنى الواو كـذلك أَوْ إذا دخـل في الفعل أَفضى إلى الشـك نحو قـوله: فعلت كـذا أو كـذا، وان دخـل في الابتـداء أوجب التخيـير كقوله: والله لأدخلنّ هذه الدار اليوم أو لأدخلن هذه، فأيّ الدارين دخـل برّ في يمينه لأنّ أو ذكر في موضع الإثبات فيقتضي التخيير في شـرط البر، وإن لم يـدخل واحدة منهما في اليوم حنث لفوات شرط البر وهو دخول إحداهما، ولو قال: والله لا أدخل هذه الدار، أو لا أدخل هذه الدار، فأيّ الدارين دخل حنث في يمينه؛ لأنّه ذكره في موضع النّفي فكان بمعنى ولا، ولو عطف بالواو وأعاد حـرف النفي لكان الجواب: ما قلنا كـذا هنا، وقـول فخر الإسـلام: إن له الخيتار بعد هـذه المسئلة مشكـلٌ لو صـرفناه إلى المسئلين؛ لأنّ الخيـار ثـابت في المسئلة الأولى بـأن

أن يكلمهـما ـ تفريـع على كـونها بمعنى الواو، وإذ لـو تكلم ههنا بـالواو لجـاز لـه التكلم بهما فكذا في أو، ولـو لم تكن بمعنى الواو لا يحـل التكلم إلا من واحد، فإذا كلم أحدهما انحلت اليمين، ثم إذا تكلم بـالآخر تجب الكفـارة، ولم يذكـر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو، وقيـل تظهـر ثمرتـه في قولـه جالس الفقهـاء أو المحـدّثين، فـإنه إن تكلم بـالواو تجب عليـه مجالستهـما، وإن تكلم بأو تبـاح لـه مجالستهما، فأو تفيد إباحة الجمع، والواو توجبه، وهذا مما لا يعرف، والفرق بين الإباحة والتخيير على طريق العربية والأصوليـين مشهور، ثم ذكـر مجازاً آخـر لأو فقال:

تعين للبر دخول إحداهما فعلاً لا قولاً على ما قررنا لا في المسئلة الثانيـة؛ لأنّه في موضع النفي وقد ذكرنا قبل هذا بعشرين سطراً أنّه لا خيار له في ذلـك وصرفـه إلى المسئلة الأولى فحسب عـلى ما زعم البعض ينبـو عنه اللفظ، (وتستعـارُ لمعنى حتى أو إلاّ أَنْ، إذا فسد العطف لاختلاف الكلام، ويحتمل ضرب الغاية كقـوله تعالى: ﴿ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم﴾ أي: حتى يتوب عليهم أو إلاّ أَنْ قـال الفـرّاء إنّ أو هنـا بمعنى حتى. وقـال ابن عيسى: بمعنى إلاّ أن؛ لأنّـه لا يحسن أن تعطف على شيء، أو على ليس؛ لأنَّه يصير عطف الفعـل على الاسم، أو المضارع على الماضي، فسقطت حقيقته وآستعير لمّا يحتمله وهو الغـاية؛ لأنّ أو لما كان لأحد المذكورين كان آحتمال كل واحد منها متناهياً بتعيين صاحبه فشابـه الغاية من هذا الوجـه فآستعـير للغايـة، والكلام يحتمله، لأنّ نفي الأمـر يحتمل

(وتستعار لمعنى حتى أو إلا أن؛ إذا فسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية) يعني الأصل في أو أن تكون للعطف، فـإذا لم يستقم العطف بـأن يختلف الكلامان اسماً وفعلاً، أو ماضياً ومضارعاً، أو مثبتـاً ومنفياً، أو شيئـاً آخر يشـوش العطف ويمنعـه، ويكون أول الكـلام ممتدّاً بحيث تضـرب له غـاية فيـها بعـدها، فحينئـذ تستعار كلمـة أو بمعنى ـ حتى ـ أو ـ إلا أن ـ، فعـدم استقـامـة العطف باختلاف الكلامين يكفي لخروج ـ أو ـ عن معناها، ولكن كـون السابق ممتداً بحيث يحتمل ضرب الغايـة فيها بعـدها شـرط لكونها بمعنى حتى أو إلا أن؛ لأن حتى للغاية ينتهي بها المغيا كـما أن أحد الشيئـين في أو ينتهي بوجـود الآخر، وإلا أن استثنـاء في الواقـع حكمه حكم مخـالفـة مـا سبق في الاحكـام، كـما أن حكم المعطوف بأو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود أحدهما فقط فيتحقق بين أو وبين كلٍّ من حتى وإلا أن مناسبة يجوز استعارتها لهما، لكن الفرق بين حتى وإلا أن: أن حتى تجيء بمعنى العـطف أيضاً دون إلا أن، وأن كـون الثاني جـزء من الأول عنـده شرط في حتى دون إلا أن، وسيجيء تحقيقـه في بحث حتى (كقولـه تعـالى ﴿ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم﴾ فـإن قولـه ـ أو يتوب ـ لا

الامتداد فجعل ﴿أو يتوب عليهم﴾ في معنى الغاية كقولك: لا أفارقك أو تقضيني حقي، أي: حتى تقضيني حقي، أو إلّا أن تقضيني حقي، فمعنى الآية على هذا: ليس لك من أمرهم شيء إلّا أَنْ يتوبَ عليهم فتفرحَ بحالهم، أو يعذبهم فتتشفى منهم. ولقائل أن يقول: العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها، ولم يتعذر؛ لأنك تقدر أن تعطف قوله: ﴿أو يتوب عليهم﴾ على ما قبله أي: ﴿يكبتهم﴾ ويجعل قوله: ﴿ليس لك من الأمر شي﴾ اعتراضاً، والمعنى: إنّ الله تعالى مالك أمرهم، فإما أن يهلكهم، أو يهزمهم، أو يتوب عليهم، إن أسلموا، أو يعذبهم إن أصرّوا على الكفر، وليس لك من أمرهم شيء، إنّما أنت عبد مبعوث لإنذارهم، أو تنصب يتوب بإضمار أن، ويجعل ﴿أن يتوبَ﴾ في حكم آسمٍ معطوف بأو على الأمر، أي: ليس لك من أمرهم شيء أو من التوبة

يصلح أن يكون معطوفاً على قوله ليس لك لعدم اتساق النظم، ولا على قوله الأمر أو شيء وهو ظاهر، ولكنه يصلح قوله ليس لك أن يمتد إلى غاية التوبة أو التعذيب، فيكون أو بمعنى حتى أو إلا أن، فيكون المعنى: ليس لك من أمر الكفار شيء في دعاء الشر أو طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم، فإنه حينئذ يكون لك طلب الشفاعة أو يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر، وروي «أن النبي عليه السلام استأذن الله أن يدعو عليهم فنزلت» وقيل: إنه لما شبح وجهه عليه السلام يوم أحد سأله أصحابه أن يدعو عليهم فقال عليه السلام «ما بعثني الله لعاناً ولكن بعثني داعياً، اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون» فنزلت، ونهى الله عن الدعاء عليهم أو سؤال الهداية لهم، وهذا ما جرى عليه الأصوليون، وقد ذكر صاحب الكشاف أن قوله أو يتوب عليهم معطوف على قوله ﴿ليقطع طرفاً من الذين كفروا أو يكبتهم﴾ وقوله ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾ جملة معترضة بينهما، والمعنى: إن الله مالك أمرهم، فإما أن يهلكهم، أو يهزمهم، أو يتوب عليهم إن أسلموا، أو يعذبهم إن أصروا على الكفر، وليس لك من أمرهم شيء إنما أنت عبد مبعوث لإنذارهم، فنظر الأصوليين إنما هو في مجرد

عليهم أو من تعذيبهم، وعلى هذا قال محمد في الجامع: لو قال: والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار الأخرى أنّ معناه: حتى أدخل هذه؛ لأنّه لا آزدواج بين النفي والإثبات، فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازاً، لأنّ الغاية صالحة؛ لأنّ أول الكلام حظر يحتمل الامتداد، فيليق به ذكر الغاية، فإن دخل الأولى أوّلاً حنث، وإن دخل الثانية أولاً بر في يمينه، حتى إذا دخل الأولى بعد ذلك لا يحنث؛ لأنّ الدخول في الأخرى غاية ليمينه، فإذا دخلها آنتهت اليمين، فأمّا إذا لم يدخلها حتى دخل الأولى حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين.

(وحتى: للغاية كإلى).

اعلم أنّ حتّى للغاية في أصل الوضع وهو المعنى الخاص الذي وضعت له ولا يسقط ذلك عنها إلاّ مجازاً، كما إذا آستعير للعطف المحض بأن قال: إن لم آتك حتى أتغدّى عندك فإنّه يبطل معنى الغاية، ثم كما سيجيء إن شاء الله تعالى. والغاية ما ينهى إليه الشيء، أي يمتد إليه ويقتصر عليه، فأصلها: كمال معنى الغاية وخلوصها لذلك فيها كإلى، قال الله تعالى: ﴿حتى مطلع الفجر﴾ وإن آفترقا بآعتبار أن مجرور حتى يجب أن يكون آخر جزء من الشيء أو ما يلاقي آخر جزء منه نحو قولك: أكلت السمكة حتى رأسِها، ونمت البارحةَ حتى الصباح، ولا تقول حتى نصفها أو ثلثها، كما تقول إلى نصفها وإلى ثلثها، لأنّ ذا

قوله ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾ حتى منعوا العطف عليه، ولم يلتفتوا إلى ما سبق فكلا الأمرين صحيح كما ترى.

(وحتى للغاية كإلى) يعني أن ـ حتى ـ وإن عدت ههنا في حروف العطف لكن الأصل فيها معنى الغاية كإلى؛ بأن يكون ما بعدها جزأ لما قبلها كما في: أكلت السمكة حتى رأسها، أو غير جزء كما في قوله تعالى ﴿هي حتى مطلع الفجر﴾ وأما عند الإطلاق وعدم القرينة فالأكثر على أن ما بعدها داخل فيما

ليس بمشروط في مجرور إلى، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ فالمرافق ليست بآخر جزء من الأيدي، ولا بملاقية للجزء الآخر وأن يدخل ما بعد حتى فيما قبلها فالرأس قد أكل والصباح قد نيم، بخلاف إلى؛ فإنّه لا يشترط في مجرورها ذلك، فيجوز أن تقول: أكلت السمكة إلى رأسها ويكون الرأس غير مأكول. وذهب بعضهم إلى أنه يجوز أن يقال: أكلت السمكة حتى رأسها على أنّ الأكل قد انقطع عند الرأس. وقول فخر الإسلام وتقول: أكلت السمكة حتى رأسها أي: إلى رأسها، فإنّه بقي أي: بقي الرأس غير مأكول محمول على قول هؤلاء أو على أنّه استعمل حتى بمعنى إلى حيث فسر حتى بإلى والله أعلم.

(وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية كقولهم: استنت الفصال حتى القرعى).

اعلم أنّ حتّى تستعمل للعطف لمناسبة بين العطف والغاية وهو التعاقب، فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية نعقب المغيّا ولكن مع قيام معنى الغاية تقول: جاءني القوم حتى زيد، ورأيت القوم حتى زيداً، فزيد إمّا أفضلهم، وإما أرذلهم، فيصلح غاية أي: جاء القوم حتى أفضلهم فإنّه جاء أيضاً مع أنه لا يتوقع مجيئة لكونه أفضلَهم، أو حتى أرذلهم فإنّه جاء أيضاً مع أنّه لا يتوقع مجيئه لكونه أرذَلهم، ولما كان فيه معنى الغايةِ كانت حقيقة قاصرة، وهذا لأنّ زيداً لمّا كان داخلاً في المجيء كان فيه معنى العطف إذ لو كانت لكمال معنى الغاية لم يكن

قبلها، وسيأتي تفصيل إلى في موضعها (وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية) بمناسبة أن المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم؛ كما أن الغاية تعقب المغيا (كقولهم استنت الفصال حتى القرعى) الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة، والاستنان أن يرفع يديه ويطرحهما معاً في حالة العدو، والقرعى جمع قريع؛ وهو الفصيل الذي له بشر أبيض للداء؛ فهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية؛ لأنه كان أرذل من الفصال لا يتوقع الاستنان منها، وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي أن يتكلم بين يديه لعلو قدره، وهذا كله في الأسماء.

زيداً داخلاً في المجيء؛ لأنّ حكم ما بعدها بخلاف ما قبلها، ومن حيث إن مجيء القوم ينتهي بمجيئه فيه معنى الغاية ونظير الأرذل قولهم: آستنت الفصال حتى القرعى، هذا مَثَلٌ يضرب لمن يتكلم مع مَنْ لا ينبغي له أن يتكلم بين يديه لجلالة قدره وعظمة شأنه، والقرعى: جمع قريع، كالجرحى جمع جريح. وهو الذي به قرع وهو داء. والاستنان العدو من المَرح.

ونظير الأفضل: مات الناس حتى الأنبياء، وعلى هذا أكلت السمكة حتى رأسَها بالنصب فهو للعطف، أي: أكلت رأسها أيضاً، وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف إذ آستعمل لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك، فإن كان خبر المبتدأ وهو ما دخل عليه حتى مذكوراً فهو خبره، كقولك: ضربت القوم حتى زيد غضبان، فهذه جملة مبتدأة هي غاية: وإلّا فيجب إثباته من جنس ما قبله كقولك: أكلت السمكة حتى رأسها، فالخبر هنا غير مذكور فيجب إثباته من جنس ما تقدم على آحتمال أن يكون هو الأكل أو غيره، ولكنّه إخبار بأن رأسها مأكول أيضاً، أي حتى رأسها مأكول أو مأكول غيري.

(ومواضعها في الأفعال أن تجعل غاية بمعنى إلى، أو غاية هي جملة مبتدأة وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء)

(ومواضعها في الأفعال) أي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الأفعال (أن تجعل غاية بمعنى إلى أو غاية هي جملة مبتدأة) فالأول كقوله: سرت حتى أدخلها؛ فإن حتى مع ما بعدها متعلق بقوله ـ سرت ـ فيكون من أجزاء أول الكلام كما لو دخل إلى كان كذلك، والثاني كقوله: خرجت النساء حتى خرجت هند، فإن هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها وليس لها محل من الإعراب كما كان للأول (وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) كالسير يحتمل الامتداد إلى مدة مديدة، والدخول يصلح للانتهاء إليه، وهكذا خروج النساء جملة يصلح أن يمتد إلى خروج هند لأنها تكون أعلى منهن أو خادمة لهن: وهو يصلح للانتهاء إليه، فإن وجد الشرطان معاً تكون

أي: عـلى آنتهـاء الصـدر. (فـإن لم يستقم للمجـازاة بمعنى لام كي) وعـدم الاستقامة إما بعد مهما بأن لا يحتمل الصدر الامتداد ولا يصلح الآخر دليلاً على الانتهاء، أو بعدم أحـدهما. وإنّما يحمل عـلى المجازاة إذا صلح الصـدر سبباً لما بعـده وصلح الآخر جـزاء له، ولم يصلح غـاية. وهـذا نـظير قسم العـطف من الأسماء فإنّ حتى للغاية في الأسماء فإن تعذرت الغاية جعل مستعـاراً للعطف مـع قيام معنى الغاية فكذا هنا إذا تعذر آعتبار معنى الغاية المحضة يصـار إلى المجازاة مع قيام معنى الغاية لأنّ السبب ينتهي بجزائه كالمغيا ينتهي بـالغايـة. والدليـل على ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ أي: عن يد مواتية غير ممتنعة أو حتى يعطوها عن يد إلى يد نقداً غير نسيئة لا مبعوثاً على يد، ولكن عن يد المعطى إلى يد الآخذ، هذا إذا أريد يَدُ المعطى، وإن أريد يَدُ الآخذ فمعناه: حتى يعطوها عن إنعام عليهم لأنّ قبول الجزية منهم إنعام عليهم حيث تـرك أرواحهم لهم. ﴿وهم صـاغـرون﴾ أي يؤخـذ منهم عـلى الصغـار والذل، وهو: أن يأتي بها بنفسه ماشياً ويسلمها قائماً والمتسلم جالس، وأن يتلتل تلتلة ويؤخذ بتلبيبه ويقال له أدّ الجزية يا ذمي ويزج في قفاه.

﴿وحتى تغتسلوا، وحتى تستـأنسوا﴾ أي: تستـأذنوا، فحتّى في هـذه الآي للغاية؛ لأنّ الصدر يحتمل الامتداد إذِ القتال مما يمتد، يقـال: قاتلتـه شهراً، وفي غيره صدر الكلام نفي فيكون ممتداً، والآخر يصلح دليلاً على الانتهاء فإنّ إعطاء الجزية أحد ما ينتهي به القتال؛ لأنّ المبيح للقتل كفر المحارب لا نفس الكفـر، حتى لا يقتل النساء والرهبان، وقبـول الجزيـة آية تـرك الحراب فكـان دليلاً عـلى آنتهاء القتال، وكذا الاغتسـال والاستئذان ينهيـان المنع عن الـدخول في مكـان الصلاةِ وفي بيوت الغير؛ لأنّ المنع في الأول للنجاسة والاغتسال يزيلها، وفي الثـاني لحق

حتى للغـاية في الفعـل (فـإن لم تستقم فللمجـازاة بمعنى لام كي) أي فـإن عـدم الشـرطان جميعـاً أو أحدهمـا فتكون حينئـذ بمعنى لام كي لأجل السببيـة؛ فيكون الأول سبباً والثاني مسبباً للمناسبة بين الغاية والمجازاة؛ لأن الفعل ينتهي بوجود

الغير فيسقط بإذنه، وفي قوله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾ للمجازاة بمعنى لام كي أي: كي لا تكون فتنة، فالصدر وهو القتال وإن كان يقبل الامتداد ولكن الآخر لا يصلح دليلاً على الانتهاء لأنّ الفتنة هي الشرك، فعدم الفتنة يكون مطلوباً فلا يكون منهياً للقتال، بل يكون داعياً إليه، فحمل على المجازاة بمعنى لام كي لأنّ الصدر وهو القتال يصلح سبباً لأنْ لا تكون فتنة ويكون الدين لله. والآخر وهو قوله تعالى: ﴿حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ يصلح جزاء. وقوله تعالى: ﴿وزلزلوا حتى يقول الرسول﴾ بالنصب يحتمل أن يكون بمعنى الغاية يعني: حركوا بأنواع البلايا والشدائد إلى أن يقول الرسول أي: إلى الغاية التي يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله؟ أي: بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك، فعلى هذا لا يكون فعلهم وهو التزلزل سبباً لمقالة الرسول وينتهي فعلهم عند مقالة الرسول على ما هو موضوع الغايات أنها أعلام لانتهاء المغيا من غير أثر للغاية في المغيا إذ هي حدّ ينتهي إليه المحدود والمغيا، ولا يضاف إليه وجوداً أو وجوباً، ويحتمل أن يكون بمعنى لام كي أي وزلزلوا لكي يقول الرسول، فعلى هذا يكون فعلهم سبباً لمقالة الرسول، ومقالة الرسول تصلح جزاء لفعلهم، وهذا لا يوجب آنتهاء فعلهم بمقالة الرسول، وقرىء: حتى يقولُ بالرفع على أنّه في معنى الحال كقولك: شربتِ الإبل حتى يجيء البعير يجر بطنه، إلاّ أنّها حال ماضية محكية كذا في الكشاف. وذكر في عين المعاني: حتى يقولُ بالرفع نافع، وحتى حرف آبتداء قال: وحتى الجياد ما يقدن بارسان.

وآعلم أنّ حتى الابتدائية يجوز أن تكون الجملة بعدها آسمية وفعلية نحو: خرجت النساء حتى هند خارجة، وحتى خرجت هند، فعلى هذا لا يكون فعلهم سبباً له ويكون متناهياً به. (فإن تعذر هذا جعل مستعاراً للعطف المحض

الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية (فإن تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية) أي إن تعذرت السببية أيضاً تكون حينئذ للعطف

وبطل معنى الغاية). أي إن تعذر أن يجعل بمعنى لام كي جعل مستعـاراً للعطف المحض وليس لهـذه الاستعارة ذكـر في كتـاب الله تعـالى. (وعـلى هـذا مسـائـل الزيادات، كإنْ لم أضربك حتى تصيح، إن لم آتك حتى تغدّيني، إنْ لم آتك حتى أتغدّى عندك).

اعلم بأنّ محمداً قـال في الزيـادات: في رجل قـال لرجـل عبده حـر إنْ لم أضربك حتى تصيح، أو حتى تشتكي يدي، أو حتى يشفع فلان، أو حتى يدخل الليل، ثم ترك ضربه قبل هذه الأشياء أنّه يحنث؛ لأنّ الضرب بطريق التكرار لمّا

المحض مجـازاً ولا يراعى حينئـذ معنى الغايـة أصلاً، وهـذه استعـارة اخترعهـا الفقهـاء ولا نظير لهـا في كلام العـرب، ثم ذكر أمثلة كـل من الثلاثـة من الفقـه فقال:

(وعلى هذا مسائل الزيادات) أي على هذه القواعد الثلاثة الأمثلة المذكورة في الزيادات (كإن لم أضربك حتى تصيح فعبدي حر) هذا مثال للغاية التي بمعنى إلى فإن ضرب المخاطب أمر يصلح أن يكون ممتداً إلى الصياح؛ والصياح يصلح انتهـاء له لهيجـان الرحمـة أو لحدوث الخـوف من أحد، فـإن ترك الضـرب قبـل الصيـاح أو لم يضرب أصـلاً يحنث (وإن لم آتك حتى تغـديني فعبدي حـر) هـذا مثال للمجازاة لأن الإتيان وإن صلح للامتداد بحدوث الأمثـال لكن التغديـة لا تصلح انتهاء له لأنها إحسـان وهو داع لـزيادة الإتيـان لا تنهى؛ فلم يصلح حمله عـلى الغايـة؛ فتكون بمعنى لام كي، أي إن لم آتـك لكي تغدّيني، فـإن أتـاه ولم يغده لم يحنث لأنه أتاه للتغدية؛ والتغديـة فعل المخـاطب لا اختيار فيـه للمتكلم (وإن لم آتك حتى أتغدى عندك) فعبدي حـر؛ هذا مثـال للعطف المحض لعـدم استقامة المجاز؛ فإن التغـدية في هـذا المثال فعـل المتكلم كالإتيـان؛ والإنسان لا يجازي نفسه في العادة، ولهذا قيل: أسلمت كي أدخل الجنـة؛ بصيغة المجهـول لا بصيغة المعلوم فتعين أن تجعل مستعارة للعطف؛ فكأنـه قيل: إن لم آتـك فلم أتغد عندك فعبدي حر، فإن لم يأت؛ أو أتـاه ولم يتغد؛ أو أتـاه وتغدى متـراخياً

آحتمل الامتداد بترادف أمثاله وتوالي آحاده في حكم البر مع كونه عرضاً غير قابل للبقاء والدوام، فالكف عنه لأن يحتمل الامتداد في حكم الحنث أولى؛ لأنّ الكف عن الضرب آمتناع عنه، والامتناع عن الشيء أكثر آمتداداً من ذلك الشيء، والمذكور بعد حتّى يصلح للانتهاء إذ الصياح، أو الاشتكاء، أو الشفاعة، أو دخول الظلام، دليل الإقلاع عن الضرب، فيجعل غاية حقيقة، فإذا أقلع عن الضرب قبل الغاية حنث، لأنّ شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية إلا في موضع يغلب على الحقيقة عرف، فحينئذ تترك الحقيقة ويعتبر العرف كما لو قال: إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت، فهذا على الضرب الشديد بآعتبار العرف. ولو قال: حتى يغشى عليك، أو حتى يُبكى عليك، فهذا على حقيقة الغاية؛ لأنّ الضرب إلى هذه الغاية معتاد، فوجب العمل بحقيقة الغاية.

ولو قال: عبده حر إن لم آتك حتى تغدّيني، فأتاه ولم يغدّه، لم يحنث لأنّ قوله: حتى تغدّيني لا يصلح دليلاً على الانتهاء بل هو داع إلى زيادة الإتيان، فلا يمكن الحمل على حقيقة الغاية، ولإتيان يصلح سبباً، والغداء يصلح جزاء، فحمل عليه فيكون المعنى: لكي تغدّيني، فصار شرط بره الإتيان على وجه يصلح سبباً للجزاء بالغداء وقد وجد. ولو قال: عبده حر إن لم آتك حتى أتغدّى عندك، كان هذا للعطف المحض، لأنّ هذا الفعل إحسان فلا يصلح أن يكون غاية للاتيان، بل هو داع إلى زيادة الإتيان ولا يصلح أن يكون إتيانه سبباً لفعله ولا فعله جزاء لأتيان نفسه؛ لأنّ المكافىء يكون غير المكافأ، فلم يصلح للمجازاة أيضاً فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام، فكأنّه قال: إن لم آتك فأتغدّى عندك فكان شرط البر وجود الأمرين، فإذا لم يوجدا حنث، حتّى إذا أتاه فلم يتغدّى أصلاً حنث، ولو تغدّى من بعد غير متراخ بَرَّ، وهذه آستعارة بديعة لا ذِكر لها في كلام العرب وإنّما آقترحها أصحابنا على قياس آستعارات العرب.

وقد بينا أنّ في الاستعارة لا يعتبر السماع وإنّما يعتبر المناسبة، وقد وجدت المناسبة بين الغاية والعطف بآعتبار التعاقب، وقد آستعملت للعطف مع قيام معنى الغاية آتفاقاً فصح أن يستعار للعطف المحض عند تعذر الحقيقة، وهذا

نظير آستعارات أصحابنا في غير هذا الباب كما آستعاروا البيع والهبة للنكاح والعتاق للطلاق وغير ذلك، وعلى هذا ينبغي أن يجوز: جاءني زيد حتى عمرو، وإن لم يسمع من العرب.

فإن قيل: كيف يجوز هذا ولم يعرفه العرب؟

قلنا: قول محمد حجة في اللغة فقد احتج أبو عبيدة وغيره بقوله: وإذا آستعير للعطف المحض يكون لمعنى الفاء دون الواو لأن كل واحد منهما وإن كان للعطف ولكن الفاء للتعقيب، فكان التجانس بينه وبين الغاية أشد.

(ومنها حروف الجر فالباء: للالصاق) وبدلالة آستعمال العرب، وليكون للباء معنى يخصه، ويكون له حقيقة، تقول: به داء أي: التصق الداء به، ومررت به على الاتساع أي: التصق مروري بموضع يقرب منه. (وتصحب الأثمان، حتى لو قال: آشتريت منك هذا العبد بكرّ من حنطة جيدة، يكون الكر ثمناً فيصح الاستبدال به) قبل القبض إذْ لو كان مبيعاً لما جاز الاستبدال

عن الاتيان يحنث؛ لأن الأقرب في هذه الاستعارة حرف الفاء؛ فإذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي، وقيل كونها بمعنى الواو أنسب لأن المجوِّز للاستعارة الاتصال؛ وهو في الواو أكثر، ولكنهم تكلموا في أنه لا بد أن يكون قوله أتغدى بإسقاط الألف ليكون مجزوماً معطوفاً على آتك، وقيل لا بأس به لأن ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب، وما يتوهم أنه معطوف على النفي دون المنفي فساقط لا عبرة به فتأمل.

(ومنها حروف الجر) وهو معطوف على مضمون الكلام السابق كأنه قال: أولاً منها حروف العطف، ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه (فالباء للإلصاق) فما دخل عليه الباء هو الملصق به، هذا هو أصلها في اللغة، والبواقي مجاز فيها (وتصحب الأثمان، حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكرّ من حنطة جيدة؛ يكون الكرّ ثمناً فيصح الاستبدال به) لأنه لما كان مدخولُ الباء هو الثمن كان

قبل القبض عيناً كان أو ديناً كذا في المبسوط، (بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكر) فقال: آشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد، فإن الحنطة تكون سلماً، حتّى لا يجوز إلّا مؤجلاً ولا يصح الاستبدال به قبل القبض، لأنّ الباء للإلتصاق فإذا قرنه بالكر، فقد ألصق الكر بالعبد الذي هو أصل في البيع، إذ المبيع أصل في البيع حتى يشترط وجوده لصحة البيع وإلصاق الاتباع يكون بالأصول، والثمن تبع في البيع، حتى لا يشترط وجوده لصحته، ولو باع وسكت عن ذكر الثمن ينعقد البيع ويثبت الملك بالقبض، بخلاف ما إذا لم يقرن الباء بالكر فإنّه يكون هو الأصل؛ لأنّه أضاف البيع إليه فيكون مبيعاً، والمبيع الدين لا يكون إلا سلماً فيشترط تأجيله.

(ولو قال: إن أخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر، يقع على الحق) أي: على الخبر الصدق، حتى لو أخبره به ولم يقدم لم يعتق. (بخلاف قوله: إن أخبرتني أنّ فلاناً قدم)، والفرق: أن الإخبار في الحقيقة عبارة عن الإعلام، ومنه الخبير في أسماء الله تعالى، وفي العرف صار عبارة عن كلام يصلح دليلاً على المعرفة

العبد مبيعاً وكر الحنطة ثمناً، فيكون البيع حالاً، ويصح استبدال كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض؛ إذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض، ولو كان مبيعاً لم يجز ذلك (بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكر) بأن قال: اشتريت منك كراً من حنطة بهذا العبد، حيث يكون هذا العقد عقد السلم؛ إذ العبد مشار إليه موجود فيسلمه في المجلس؛ والكر غير معين فيكون مبيعاً غير معين؛ فلا بد فيه أن توجد شرائط المسلم حتى يصح، فلا يجوز استبداله إذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه (فلو قال إن أخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق) أي على الخبر الواقع في نفس الأمر، وذلك لأن الباء لما كانت للإلصاق كان المعنى إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدوم فلان، ولا يكون ملصقاً بالقدوم إلا إذا وقع قدوم فلان، فإن أخبر بالقدوم خبراً صادقاً يحنث المتكلم وإلا لا (بخلاف ما إذا قال: إن أخبرتني أن فلاناً قدم) فإنه يقع على الصدق والكذب معاً لأن مقتضى الخبر

فصار مُتناولاً للصدق والكذب، فإذا قال: إن أخبرتني أنّ فلاناً قدم، فهـذا على مطلق الخبرِ صـدقاً كـان أو كذبـاً؛ لأنّ أنّ مع الفعـل مصدر، فصـار المخبر بـه القدوم وهو المفعول الثاني، والقـدوم لا يصلح مفعول الخبـر؛ لأنّ مفعول الخبـر كلام لا فعل، فصار المفعول الثـاني التكلم بقدومـه وذلك دليـل على القـدوم لا موجب للقدوم لا محالة، فصـار التكلم بالقـدوم شرطـاً للحنث وقد وجـد. وإذا قال: إن أخبرتني بقدوم فلان فالقدوم هنا لا يصلح مفعول الخبـر ولكن مفعولـه محـذوف بدلالـة حرف الإلصاق فكأنـه قال: إن أخبـرتني خبراً ملصقـاً بقـدوم فـلان، فبقي القدوم هنـا واقعاً عـلى حقيقته وهـو الفعل فـما لم توجـد حقيقته لا يحنث والتكلم بالقدوم ليس بحقيقة القدوم فلا يحنث به.

(ولو قال: إن خرجت من الدار إلا بإذني يشترط تكـرار الإذن)؛ لأنّ الباء للإلصاق فـاقتضى ملصقاً بـه لغة وهـو الخروج، فصـار المستثنى خروجـاً ملصقاً بـالإذن والمستثنى منه نكـرة في موضـع النفي وهـو الخـروج الثـابت بقـولـه: إن خرجت،لأنّ الفعل يدل على المصـدر لغة فصـار عامـاً، فكل خـروج كان بهـذا الوصف صار مستثنى وبقي سائر أنـواع الخروج داخـلاً في الحظر، فـإذا خرجت بغير إذن يحنث كقوله: إن خرجت من الـدار إلا بملحفة فـإنّه يحنث إذا خـرجت بغير ملحفة. (بخلاف قوله: إلّا أن آذن لك)؛ فإنّه يقع على الإذن مرة واحدة؛

هو الإطلاق ولا مقتضى للعدول عنه، ولا يقـال إن تعديـة الإخبار لا تكـون إلا بالباء فيكون التقدير: إن أخبرتني بأن فلاناً قدم فكان كالأول؛ لأنـا نقول تقـدير البـاء لا يكفي إلا لسلاسـة المعنى دون تأثيـراته الأخَـر (ولو قـال إن خرجت من الـدار إلا بإذني يشتـرط تكرار الإذن لكـل خروج) لأن معنـاه: إن خـرجت من الدار فأنت طالق؛ إلا خروجاً ملصقاً بإذني وهو نكرة موصوفة في الاثبـات فتعم بعموم الصفة فيحرم ما سواه، فحيثما تخرج بلا إذنـه تكون طـالقاً، ولعله فيـما لم توجد قرينة يمين الفور، أو تكون رعايـة الباء غـالبة عليهـا (بخلاف قـوله إلا أن آذن لك) أي يقول إن خرجت من الدار إلا أن آذن لـك فأنت طـالق، فإنـه لا

لأنّه تعذر الحمل هنا على الاستثناء لعدم المجانسة لأنّ الإذن غير مجانس للخروج، فجعل مجازاً عن الغاية لما بينهما من المناسبة؛ لأنّ ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء، يخالف ما قبلهما وما قبلهما ينتهي بما بعدهما، قال الله تعالى: ﴿إلا أن تغمضوا فيه، إلا أن تقطع قلوبهم﴾ قال ابن عيسى: إلا هنا بمعنى حتى، فإن قلت: أنْ مع الفعل تقدير المصدر قال الله تعالى: ﴿وأن تصبروا خير لكم﴾ أي: الصبر خير لكم، ولا اتصال للمصدر هنا وهو الإذن بما تقدم إلّا بصلة، فوجب تقدير الصلة وهو الباء فصار كقوله: إلّا بإذني، فكان فيه تحقيق الاستثناء، فلا يحتاج إلى الحمل على الغاية التي هي مجاز وإلى هذا قال الفراء: ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لا تدخلوا بيوت النبي إلّا أن يؤذن لكم﴾ فإنّ تكرار الإذن كان شرطاً.

قلت: إنّما صح الاستثناء ثمةَ؛ لأنّ حرف الإلصاق يقتضي ملصقاً به وحذفه شائع لقيام الدليل عليه وهو الباء، فكأنّه قال: إلّا خروجاً ملصقاً بإذني،

يشترط تكرار الإذن فيه لكل خروج، بل إذا وجد الإذن مرة يكفي الحنث؛ لأن الباء ليست بموجودة فيه؛ والاستثناء ليس بمستقيم لأن الإذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية؛ والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الإذن مرة، ويعترض عليه بأن تقدير الغاية تكلف والأولى تقدير الباء فيكون المعنى: إلا خروجاً بأن آذن لك؛ فيكون مآله ومآل قوله إلا باذني واحداً فيشترط تكرار الإذن لكل خروج، أو يقال: إن المضارع مع أن بتأويل المصدر والمصدر قد يقع حيناً كما يقال: آتيك خفوق النجم أي وقت خفوقه؛ فيكون المعنى لا تخرجي وقتاً إلا وقت الإذن فيجب لكل خروج إذن، وأجيب عن الأول بأن تقدير قوله إلا خروجاً بأن آذن لك كلام مختل لا يعرق له وجه صحة، وعن الثاني بأنه يحنث حينئذ إن خرجت مرة بلا إذن، وعلى التقدير الأول لا يحنث فلا يحنث بالشك، وأما وجوب الإذن لكل دخول في قوله تعالى ﴿لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم﴾ فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية؛ وهي قوله تعالى ﴿إنّ

فأمّا هنا: فلم يصح حذف الخروج من غير الدليل، فتعذرت حقيقة الاستثناء، فتعين مجازه. (وفي قوله: أنت طالق بمشيئة الله بمعنى الشرط)، أي: لو قال: أنت طالق بمشيئة الله أو بإرادته أو بمحبته أو برضاه، لم تطلق أصلاً؛ لأنّه تعليق بما لا يوقف عليه كقوله: إن شاء الله، وهذا لأنّ الباء للإلصاق وفي التعليق إلصاق الجزاء بوجود الشرط فحمل عليه.

(وقال الشافعي: الباء في قوله تعالى: ﴿وآمسحوا برؤسكم﴾ للتبعيض.

قال صاحب المحصول فيه: الباء إذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى: ﴿وآمسحوا برؤسكم﴾ للتبعيض خلافاً للحنفية؛ لأنّا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا: مسحت المنديل ومسحت بالمنديل في إفادة الأوّل الشمول، والثاني التبعيض، فيلزمه بعض مسح الرأس وهو أدنى ما يتناوله الاسم.

ذلكم كان يؤذي النبي﴾ الآية (وفي قوله: أنت طالق بمشيئة الله تعالى بمعنى الشرط) فيكون تقديره أنت طالق إن شاء الله تعالى؛ فلا يقع ولا يريد بهذا أن الباء بمعنى الشرط لأنه لم يرد فيه استعمال، بل معناه أن الباء للإلصاق على أصلها فيكون المعنى: أنت طالق طلاقاً ملصقاً بمشيئة الله، ولا يكون ملصقاً إلا أن يشاء الله تعالى؛ وهي لا تعلم قط فلا يقع الطلاق به، ولكنه اعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن تكون الباء للسببية؛ ويكون المعنى أنت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله: بعلم الله وقدرته وأمره وحكمه، والجواب أن الأصل في الطلاق الحظر فينبغي أن لا يقع، أما وقوعه في علم الله تعالى ونحوه فلأنه لم يجيء بمعنى أن علم الله؛ فلا مساغ فيه إلا بجعله بمعنى السببية ووقوع الطلاق به فتأمل.

(وقال الشافعي رحمه الله: الباء في قوله تعالى ﴿وامسحوا برؤسكم﴾ للتبعيض) فيكون المعنى: وامسحوا بعض رؤسكم، والبعض مطلق بين أن يكون شعراً أو ما فوقه حتى قريب الكل، فعلى أي بعض يمسح يكون آتياً بالمأمور به.

(وقال مالك: إنّها صلة)؛ لأنّ المسح فعل متعدٍ فأكد بالباء كقوله تعالى: ﴿تنبت بالدهن﴾ فصار تقديره: وآمسحوا رؤسكم فيلزمه مسح كل الرأس، (وليس كذلك) أمّا التبعيض فلا يعرفه أهل اللغة كذا قاله ابن جني، والموضوع للتبعيض حرف من، فلو كان الباء للتبعيض لتكررت الدلالة عليه وهو ليس بأصل في الكلام، ولأنّه لو كان للتبعيض مع أنه للإلصاق يكون مشتركاً، والأصل عدم الاشتراك، وأمّا الصلة فلأنّ فيه إلغاء الحقيقة والحمل على فائدة غير مقصودة وهي التوكيد بلا ضرورة (بل هي للإلصاق) هنا كما في قوله: كتبت بالقلم، (لكنّها إذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعدياً إلى محله فيتناول كله)، كقولك: مسحت الحائط بيدي لأنّه أضيف إلى جملته، (وإذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعدّياً إلى الآلة) وتقديره: وامسحوا أيديكم برؤسكم أي ألصقوها برؤسكم (فلا يقتضي آستيعاب الرأس) بالمسح؛ لأنّه غير مضاف إليه، والاستيعاب ضرورة الإضافة إليه. (وإنّما يقتضي إلصاق الآلة بالمحل، وذلك لا

(وقال مالك رحمه الله: إنها صلة) أي زائدة، فكان المعنى: وامسحوا رؤسكم، والظاهر منه الكل فيكون مسح كل رأس فرضاً.

(وليس كذلك) أي ليس للتبعيض ولا الزيادة؛ لأن التبعيض مجاز فلا يصار إليه؛ ولو كان التبعيض حقيقة، وهو موجب من لزم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الأصل، وكذلك الزيادة أيضاً خلاف الأصل (بل هي للإلصاق) حقيقة على أصل وضعها، وإنما جاء التبعيض في مسح الرأس بطريق آخر كما قال (لكنها إذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعدياً إلى محله فيتناول كله) كما إذا قيل: مسحت الحائط بيدي، فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله؛ واليد آلة دخل عليها الباء ويراد بها البعض؛ إذا المعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود (وإذا دخلت فيم حل المسح بقي الفعل متعدياً إلى الآلة) كما إذا قيل: مسحت بالحائط؛ أو قيل: ﴿وامسحوا برؤسكم﴾ فحينئذ يكون المسح متعدياً إلى الآلة فكأنه قيل: مسحت اليد بالحائط؛ فيشبه المحل بالوسائل في أخذ بعضه (فلا يقتضي استيعاب الرأس وإنما يقتضي إلصاق الآلة بالمحل وذلك

يستوعب الكل عادة فصار المراد به أكثر اليد). والأصل في اليد الأصابع لما عرف، والثلاث أكثرها. (فصار التبعيض مراداً بهذا الطريق) لا بحرف الباء كما زعم الشافعي رحمه الله.

فإن قلت: قد قال الله تعالى في آية التيمم: ﴿وآمسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾ وقد شرط الاستيعاب في التيمم.

قلت: على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى. وأما على ظاهر الرواية: فإنّما عرفنا الاستيعاب ثمة بالسنة المشهورة وهو قوله عليه الصلاة والسلام لعمار: «يكفيك ضربتان، ضربة للوجه، وضربة للذراعين»فجعلت الباء صلة هنا بهذه الدلالة فصار كقول الشاعر: * نضرب بالسيف ونرجو بالفرح * أي: نرجو الفرح، أو باشارة الكتاب وهو أن الله تعالى شرع التيمم خلفاً عن الوضوء بطريق التنصيف وكل تنصيف يدل على إبقاء الباقي على ما كان والاستيعاب في الأصل فرض فيما قام مقامه.

لا يستوجب الكل عادة فصار المراد به أكثر اليد) وذلك مقدار ثلاث أصابع؛ لأن الأصابع أصل في اليد؛ والكف تابع؛ والثلاث أكثرها فأقيم مقام الكل (فصار التبعيض مراداً) بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي رحمه الله من أن الباء للتبعيض، هذا إحدى روايتي أبي حنيفة رحمه الله، ولم يتعرض للرواية الأخرى؛ وهي أنه مجمل في حق المقدار لأنه لم يعلم أن المراد كل الرأس أو بعضه؛ فيكون فعل النبي ﷺ هو أنه مسح على ناصيته بياناً له، والناصية هي مقدار ربع الرأس؛ فيكون مسح ربع الرأس فرضاً سواء كان بثلاث أصابع أو كلها؛ لأن الكلام فيها طويل، وإنما يثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم لقوله تعالى ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾ لأنه خلف عن الوضوء فيعامل معاملته في الوجه واليد؛ ولأنه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة؛ وهي قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه: «يكفيك ضربتان؛ ضربة للوجه وضربة للذراعين» والزيادة بمثله جائزة.

(وعلى: للإلزام) لأنّ حقيقة الكلمة من علوّ الشيء على الشيء تقول: زيد على السطح، ثم صار موضوعاً للإلزام لأنّ اللزوم والوجوب من قضيته لان يعلو الشيء يلازمه (فقوله: له علي ألف يكون ديناً) لأنّ حقيقة اللزوم في الدين لأنّ الدين يجب عليه ويلزمه. (إلاّ أن يصل به الوديعة) فتقول: له عليّ ألف وديعة: لأنّه يحتمل الوديعة؛ لأنّ الحفظ يجب عليه في الوديعة. (فإن دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء) أي: إذا آستعملت في البيع بأن قال: بعت منك هذا الشيء على ألف درهم، والإجارة بأن قال: آجرتك هذه الدار شهراً على ألف. والنكاح بأن قال: تزوجتك على ألف درهم لأنّه كانت بمعنى الباء مجازاً لما بين العوض والمعوّض من اللزوم والاتصال في الوجود فناسب الإلصاق فآستعير له. والنكاح وإنْ لم يكن من المعاوضات المحضة لكنه ألحق بها من حيث إنّه لا يحتمل التعليق بالشرط كالبيع والاجارة. (وكذا إذا استعملت في الطلاق عندهما)؛ لأنّه معاوضة أيضاً إذ الطلاق يصلح أن يكون معوّضاً والمال عوضه

(وعلى للإلزام؛ فقوله: له عليّ ألف درهم يكون ديناً إلا أنْ يصل به الوديعة) لأن حقيقة ـ على ـ في اللغة الاستعلاء، والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو: زيد على السطح، وقد يكون حكماً بأن يلزم على ذمته مثل: له عليّ ألف درهم؛ فكأنه يعلوه ويركبه فيجب عليه، فإن وصل بها لفظ الوديعة بأن يقول له: عليّ ألف وديعة؛ لم تخرج عن معنى الإلزام، ولكن يجب عليه حفظه لا أداؤه (فإن دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء) بأن يقول مثلاً: بعت هذا، أو آجرت هذا أو نكحتها على ألف درهم، فكان بمعنى بألف درهم مجازاً؛ لأن الباء للإلصاق، وعلى للإلزام، فالإلصاق يناسب اللزوم؛ والمراد من المعاوضات ما يكون العروض فيه أصلياً ولا ينفك قط عن العوض فيحمل على أن المسمى عوضه (وكذا إذا استعملت في الطلاق عندهما) بأن تقول المرأة لزوجها: طلقني ثلاثاً على ألف درهم، فعندهما هو بمعنى بألف درهم كما كان في البيع والإجارة؛ لأن الطلاق إذا دخله عوض صار في معنى المعاوضات؛ وإن لم يكن في الأصل منها، فإن طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الألف لأن أجزاء

فصـار مجازاً عن البـاء كما في المعـاوضات المحضـة. (وعند أبي حنيفـة رحمـه الله للشـرط)، حتى لو قـالت المرأة لـزوجها: طلقني ثـلاثاً عـلى ألف درهم فطلقهـا واحدة، لم يجب عليها شيء من الألف، ويكـون الواقـع رجعياً عنـد أبي حنيفة. وعندهما: يجب ثلث الألف ويكون الواقع بائنـاً، كما قـالت: بألف درهم، لـه: أنّ على للتعلي حقيقة وآستعمل للزوم على ما قلنا، وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما لزمها وهو المال مقابلة، بل بينهـما معاقبـة وهذا لأنّ المقـابل يثبت مـع ما يقابله معاً بلا ترتيب فيثبت العوض مع المعوّض بلا ترتيب تحقيقاً للمقابلة، وبين الشرط والمشروط معاقبة لا مقابلة، فيثبت الشرط أولاً ثم المشـروط، وفي وجوب المـال عليهـا بـإزاء الـطلاق معـاقبـة، وذلـك معنى الشـرط والجـزاء لا مقـابلة ومعاوضة؛ لأنّ أحد العوضين ليس بمال وإنّما صح لـزوم المال في مقـابلة غير المـال بالتسمية نصاً، فنجعل على للشرط حقيقـة؛ لأنّ المشروط يـلازم الشرط ويعقبـه كالمتعلى يلازم المتعلي عليه.

وفيـه التعاقب لأن الصـاعد عـلى الشيء يكون فـوق ذلـك الشيء كـما أن المتعاقبين يكون أحدهما أثر الآخر وقد أمكن العمل بحقيقة هـذه الكلمة للشـرط وهو الشرط في الطلاق؛ لأنّ الطلاق وإن دخله العوض يصلح تعليقه بـالشرط. ولهذا كان من جانب الزوج يميناً، حتى لا يملك الزوج الرجوع عنـه قبل قبـولها، وإذا ثبت أن عـلى للشرط هنـا لا يجب عليها شيء من المـال لأنّها شـرطت للزوم الألف إيقاع الثلاث، والمعلق بـالشرط لا يثبت، إلا عنـد وجود كمـال الشرط؛ لأنّ الشرط يقابل المشروط جملة، ولا تتوزع أجزاء المشروط على أجـزاء الشرط؛ لأنّ الشرط عبارة عن العلامة وقد جعل الكل علامـة لنزول الجـزاء فما لم يـوجد الكل لا يثبت شيء من الجزاء. ولأنّه لو توزع أجزاء المشروط على أجزاء الشرط

العوض تنقسم على أجـزاء المعوّض (وعنـد أبي حنيفة رحمـه الله للشرط) في هـذا المثال لأن الطلاق لم يكن من المعاوضات في الأصـل؛ وإنما العـوض فيه عـارض فلم يلحق بهـا، فكأنها قـالت: على شـرط ألف درهم، وكلمة ـ عـلى ـ تستعمل

يكون فيه تقديم المشروط وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط؛ لأنّ الأثباتات لا تقبل التعليق بالشرط لما فيه من تعليق المال بالخطر فحمل على المجاز وهو معنى الباء لوجود معنى اللزوم، بخلاف تعليق المال بالطلاق لأنّ الطلاق مما يصح فيه التعليق والمال وقع في ضمن ما يصح فيه التعليق، وما ثبت في ضمن الشيء لا يعطى له حكم نفسه، وإنّما يعطى له حكم المتضمن. والدليل على أن على للشرط قوله تعالى: ﴿يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً﴾ أي: بشرط أن لا يشركن. وقال: ﴿على أن لا أقول على الله الا الحق﴾ أي: بهذا الشرط أرسلني وقد تم الكلام على قوله حقيق أي حقيق بالرسالة.

واعلم أن الشرط إيقاع الثلاث، والمشروط وجوب الألف فكأنها قالت: إن طلقتني ثلاثاً فعلي ألف درهم وإليه أشار الشيخان شمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي في كتابيهما.

فإن قلت إنَّ كلمة على دخلت على الألف وهي للشرط فكان الطلاق مشروطاً ووجوب المال شرط.

قلت: لمّا كان الكلام متحداً جعل دخولها على المال كدخولها على الطلاق، كيف وقد صرح فخر الإسلام في تصنيف له في أصول الفقه فإن المال يجب عقيب الطلاق، وهذا تصريح منه بأنّ المال مشروط.

(ومن: للتبعيض، فإذا قال: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه، له أن يعتقهم إلا واحداً منهم عند أبي حنيفة رحمه الله) عملاً بكلمة العموم

بمعنى الشرط، قال الله تعالى ﴿يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً﴾ لأن الجزاء لازم للشرط فيكون أقرب إلى معنى الحقيقة من معنى الباء، فإن طلقها واحدة لا يجب شيء لأن أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط، وهكذا قالوا.

(ومن للتبعيض) هذا أصل وضعها والبواقي من المعاني مجاز فيها (فإذا قال من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه؛ له أن يعتقهم إلا واحداً منهم عند أبي حنيفة رحمه الله) وذلك لأن كلمة ـ من ـ للعموم، وكلمة ـ من ـ للتبعيض فيجب أن

والتبعيض. وقالا: له أن يعتقهم جميعاً؛ لأنّ مِنْ للبيان، وقال المحققون من أهل النحو: مِنْ في الأصل لابتداء الغايةِ نحو: سرت من البصرة، وكونها مبعضة في: أخذت من الدراهم، ومبينة في: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾، ومزيدة في: ما جاءني من أحد، راجع إلى هذا.

(وإلى: لانتهاء الغاية) وهي نقيضة من تقول: سرت من البصرة إلى بغداد، فبغداد منتهى سيرك، كما أنّ البصرة مبتدأ السير، ولذلك آستعملت في آجال الديون قال الله تعالى: إلى أجل مسمى، ولو قال لامرأته: أنت طالق إلى شهر، فإن نوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو آخر كلامه، وإن نوى التأخير يتأخر الوقوع إلى مضي الشهر، وإن لم يكن له نية يقع في الحال عند زفر؛ لأنّ إلى للتأجيل وتأجيل الشيء لا يمنع ثبوت أصله، كتأجيل الدين لا يمنع ثبوت أصله. وعندنا: لا يقع؛ لأنّ إلى لتأخير ما يدخل عليه، وهنا دخل على أصل الطلاق، فأوجب تأخيره، وأصل الطلاق يحتمل التأخير بالتعليق بمضي شهر. فأما أصل الثمن فلا يحتمل التأخير بالتعليق، فحملنا الكلمة ثمةَ على تأخير

يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما، فللمخاطب أن يعتق من شاء من أي بعض عام؛ فيبقى الواحد منهم، وعندهما ـ من ـ للبيان فله أن يعتق كلًّا منهم كما في قوله: من شاء من عبيدي عتقه فأعتقه، فإن شاء الكل عتقوا جميعاً، والفرق لأبي حنيفة رحمه الله مثل ما مر في: أيّ عبيدي ضربك؛ لأن المشيئة صفة عامة نسبت إلى كلمة ـ من ـ فيعم بعموم الصفة، بخلاف: من شئت؛ فإنه نسبت فيه المشيئة إلى المخاطب دون ـ من ـ فلا يعم، ولأن العمل بالتبعيض أيضاً ممكن ثمة؛ فإن كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره، بخلاف ـ من شئت ـ فإنه لا يمكن التبعيض فيه إلا بإخراج واحد منهم.

(وإلى لانتهاء الغاية) أي لانتهاء المسافة، أطلق عليها الغاية إطلاقاً للجزء على الكل على ما قيل، ثم بين قاعدة أنه أيّ موضع تدخل الغاية فيه وأيّ

المطالبة، (فإن كانت قائمة بنفسها كقوله: له من هذا الحائط إلى هذا الحائط، لا يدخل الغائتان وإن لم تكن، فإن كان أصل الكلام متناولاً للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق، وإن لم يتناولها أو فيه شك، فذكرها لمدّ الحكم إليها فلا تدخل كالليل في الصوم).

اعلم أنّ من الغايات ما لا يدخل كقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى

موضع لا تدخل فقال: (فإن كانت) الغاية (قائمة بنفسها كقوله له: من هذه الحائط إلى هذه الحائط؛ لا تدخل الغايتان في الإقرار) فإن الحائط غاية قائمة بنفسها أي موجود قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها إلى المغيا، فلا تدخلان في المغيا، واحترزنا بقولنا: موجودة قبل التكلم؛ عن الآجال المضروبة للديون والثمن في قوله: بعت هذا وأجلت الثمن إلى شهر؛ أو أجرته إلى رمضان، أو إلى الغد ونحوه؛ فإن كل هذه وإن كانت قائمة بنفسها ظاهراً لكنها وجدت بعد التكلم، واحترزنا بقولنا غير مفتقرة في وجودها؛ عن الليل فإنه مفتقر في وجوده إلى النهار، وأما دخول المسجد الأقصى في قوله تعالى ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾ فبالأخبار المشهورة لا بالنص (وإن لم تكن قائمة بنفسها فإن كان صدر الكلام متناولاً للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق) في قوله تعالى ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ فإنها ليست قائمة بنفسها، وصدر الكلام وهو الأيدي متناول لها لأنها تتناول إلى الإبط فيكون ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل بنفسها؛ فبطل ما قال زفر رحمه الله: انّ كل غاية لا تدخل تحت المغيا، وتسمى هذه غاية الإسقاط أي غاية الغسل لأجل إسقاط ما وراءها، أو غاية لفظ الإسقاط أي مسقطين إلى المرافق، فهي خارجة عن الإسقاط، وينتقض هذا بقوله: قرأت هذا الكتاب إلى باب القياس، فإن باب القياس خارج عن القراءة؛ وإن كان الكتاب متناولاً له عملاً بالعرف (وإن لم يتناولها أو كان فيه شك فذكرها لمد الحكم إليها فلا تدخل كالليل في الصوم) في قوله تعالى ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ مثال لما لم يتناولها

الليل﴾ وقوله ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾، ومنها ما يدخل كقوله تعالى: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾، وقوله: ﴿إلى المسجد الأقصى﴾، وقول القائل حفظت القرآن من أوّله إلى آخره. والأصل أنّ الغاية إذا كانت قائمة بنفسها لم تدخل، لأنّ الحد لا يدخل في المحدود، ولهذا لو قال: لفلان من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في الإقرار، وما لا يكون قائماً بنفسه، فإن كان أصل الكلام متناولاً للغاية كانَ ذكر الغاية لإخراج ما وراءها فيبقى موضع الغاية داخلاً كالمرافق؛ لأنّ الاسم عند الإطلاق يتناول الجارحة إلى الإبط فكان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها، وإن كان أصل الكلام لا يتناول موضع الغاية أو فيه شك، فذكر الغاية لمد الحكم إلى موضع الغاية، فلا تدخل الغاية كالليل في الصوم إذ مطلق الصوم ينصرف إلى الإمساك ساعة بدليل مسئلة الحلف، فكان ذكر الغاية لمد الحكم إلى موضع الغاية، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله في الغاية في الخيار: إنها تدخل في الخيار لأنّ مطلقه يقتضي التأبيد، وكذلك في الآجال وفي الأيمان في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله يدخل، حتى لو قال: لا أكلم فلاناً إلى شهر رمضان، أو قال: بعت منك هذا العبد بألف درهم إلى شهر رمضان، فإنّه يدخل لأنّ صدر الكلام يتناوله وما فوقه فإنّ مطلق قوله لا أكلم فلاناً يتناول العمر فكان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها. وفي ظاهر الرواية: لا يدخل لإنّ في تأخير المطالبة في موضع الغاية، وفي حرمة الكلام وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكاً فلا يدخل بالشك، وفي قوله: لفلان عليّ من درهم إلى

الصدر؛ فإن الصوم لغةً الإمساك ساعة، فذكر الليل لأجل مد الصوم إلى نفسه فلا يدخل هو تحت الصوم، ومثال ما فيه الشك: مثل الآجال في الأيمان كما إذا حلف لا يكلم إلى رجب؛ فإن في دخول رجب فيما قبله شكاً فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه؛ وهو قولهما، وفي رواية الحسن عنه: أنه يدخل لأن أول الكلام كان للتأبيد فلا تخرج الغاية عما قبلها، وتسمى هذه غاية الامتداد لأن الغاية مدت الحكم إلى نفسها وبقيت بنفسها خارجة عنه.

عشرة، وقوله لامرأته: أنتِ طالق من واحدة إلى ثلاث، لم تدخل الغاية الثانية عند أبي حنيفة رحمه الله لأنّ مطلق الكلام لا يتناولها، وفي ثبوتها شك، وإنّما تدخل الغاية الأولى للضرورة لأنّ الثانية داخلة، ولا تكون ثانية قبل وجودِ الأولى ووجودها بوجوبها. وقالا: تدخل الغايتان؛ لأنّ هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن موجودة ووجود العاشر بوجوبه، ووجود الثالث بوقوعه، فلذلك دخل العاشر والثالث.

(وفي: للظرف) تحقيقاً نحو: زيد في الدار، أو تقديراً كقولك: سعى في الحاجة، وقوله تعالى: ﴿ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾ لتمكن المصلوب على الجذع تمكن الشيء في المكان، وعلى ذلك مسائل أصحابنا فإنّهم قالوا: إذا قال رجل غصبت ثوباً في منديل أو تمراً في قوصرة لزماه؛ لأنّه أقر بغصب مظروف في ظرف، وغصب الشيء وهو مظروف لا يتحقق بدون الظرف، فلزماه، وكذا الطعام في السفينة والبر في الجوالق. (لكنهم آختلفوا في حذفه وإثباته في ظروف الزمان فقالا: هما سواء، وفرق أبو حنيفة بينهما فيما إذا نوى آخر النهار)، حتى لو

(وفي للظرفية) وهذا هو أصل معناه في اللغة، واتفق أصحابنا في هذا القدر (ولكنهم اختلفوا في حذفه وإثباته في ظرف الزمان) أي في كون ما بعده معياراً لما قبله غير فاصل عنه؛ أو كونه ظرفاً فاضلاً عنه (فقالا: هما سواء) في أنه يستوعب جميع ما بعده، فإن قال: أنت طالق غداً أو في غد ولم ينو يقع في أول الغد، وإن نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لأنه خلاف الظاهر، فإن الأصل فيه أن يستوعب الطلاق جيمع الغد سواء كان بذكر - في - أو بحذفه ؛(وفرق أبو حنيفة رحمه الله بينهما فيما إذا نوى آخر النهار) فإن قال: أنت طالق غداً ولم ينو يقع في أول النهار، وإن نوى آخر النهار يصدّق ديانة لا قضاء، وإن قال: أنت طالق في غد يقع في أول النهار إن لم ينو، وإن نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لأن ذكر - في - لا يقتضي الاستيعاب عنده، ونظير هذا: لَأصومَنَّ الدهر وفي الدهر، فإن الأول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني (وإذا أضيف إلى مكان) بأن

قال: أنت طالق في غدٍ ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء عندهما؛ لأنّه وصفها بالطلاق في الغد، والغد آسم لكله، وإنّما يتصف بالطلاق في كله إذا وقع الطلاق في أوله، ألا ترى أنّه إذا لم يكن له نية يقع في أول النهار، فإذا نوى آخر النهار فقد نوى تخصيص بعضه فلا يصدق قضاء، كما لو قال: أنت طالق غداً ونوى آخر النهار، وعند أبي حنيفة رحمه الله يصدق قضاء؛ لأنّ حرف الظرف إذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقع في أوله لتتصف بالطلاق في جميع الغد، فلا يصدق في التأخير، وإذا لم يسقط حرف الظرف صار الطلاق مضافاً إلى جزء من الغد مبهم، فيكون نيته بياناً لما أبهمه فيصدقه القاضي، وإذا لم ينو شيئاً تعين الجزء الأول بآعتبار السبق وعدم المزاحم، وإذا نوى آخر النهار كان تعيين الجزء المنوي وهو قصدي أولى بالاعتبار من الجزء الأوّل وهو ضروري، وذلك مثل قوله: إن صمت الدهر أنه يقع على صوم الأبد. ولو قال: إن صمت في الدهر يقع على صوم ساعة. (وإذا أضيف إلى مكان) فقيل: أنت طالق في الدار، أو في مكة، (يقع) الطلاق عليها حيث ما يكون، (في الحال)؛ لأنّ المكان لا يصلح ظرفاً للطلاق، فالطلاق متى وقع في مكان فهو واقع في الأماكن كلها وهي إذا اتصفتْ بالطلاق في مكان تتصف به في الأماكن كلها. **فالحاصل**: أن المكان الداخل عليه حرف في في قولك: أنت طالق في مكة موجود في الحال، والتعليق به تنجيز بخلاف الغدِ في قولك: أنت طالق في غد فإنّه ليس بموجود في الحال، فالتعليق به يكون تعليقاً معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة في قولك: إن دخلت الدار فأنت طالق، وهذا لأنّ الطلاق إنّما يتوقف وقوعه على شيء إذا كان معلقاً بذلك الشيء حقيقة أو معنى، أما الأوّل فنحو قوله: أنت طالق، إن كلمت فلاناً أَو إذا جاء غد، فإنّ وقوع الطلاق يتوقف على الكلام، ومجيء الغد لتعلقه بهما بحرف التعليق. وأما الثاني: فنحو قوله: أنت طالق غداً، فالطلاق يتوقف على مجيء الغد وإن لم يكن معلقاً بحرف التعليق؛ لأنّه قرن الطلاق

يقول: أنت طالق في مكة (يقع حالاً) لأن المكان لا يصلح مقيداً للطلاق إذ الطلاق

بالغد فيقتضي حدوثهما معاً، والغد معدوم للحال فـلايقع الطلاق في الحال بـل يتوقف وجود الطلاق إلى مجيء الغد، ويصير كأنّـه قال: إذا جـاء غد. وإمّـا إذا عدم التعليق حقيقةً ومعنىً، كان إرسالاً للطلاق، والطلاق المرسل لا يتوقف على شيء، ثم في قـوله: أنت طـالق في مكة، مـا علق الطلاق بشيء؛ لأنّـه لم يذكـر حرفَ التعليق ولا قرن بالطلاق أيضاً معدومـاً لأنّ مكة مـوجودةٌ، فعـدم التعليق حقيقةً ومعنىً، فكان إرسالاً للطلاق. (إلا أن يضمر الفعل) أي: إلاّ أن يراد به إضمـار الفعـل، فكـأنّـه قـال: أنتِ طـالقٌ في دخـولـك الـدار، (فيصـير بمعنى الشرط)، ويعلق الوقوع بوجود الدخول كما هو حكم الشرط، فيصـدق فيما بينـه وبين الله تعالى؛ لأنّ اللفظ يحتمله، ولكنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء، وقد يستعار حرف في للمقـارنة إذا نسب إلى الفعـل، فقيل: أنت طـالق في دخولـك الدار؛ لأنّ الفعل لا يصلح ظرفاً ولكن بـين الظرف والشـرط مناسبـة من حيث المقارنة، فحمـل في على معنى مـع، فحروف الصـلات يقام بعضهـا مقام بعض بدليل. ولو قال: مع دخولك الدار تعلق الطلاق بدخول الدار ووقع بعده؛ لأنّ قران الطلاق بالشيء يعتمد وجود ذلك الشيء، فلهـذا تأخـر وقوع الـطلاق عن دخول الدار، فصار بمعنى الشرط، وعلى هذا قـال في الزيـادات، لو قـال: أنت طـالق في مشيئة الله، أو في إرادتـه لم تطلق، كـأنّـه قـال: إن شـاء الله؛ لأنّ في بمعنى: الشرط، فكان تعليقاً بما لا يوقف عليه، فلا يقع، كما علق بمشيئة غـائب لا يوقف عليه، وكذا أخوات المشيئة، إلاّ في علم الله، فإنّها تطلق؛ لأنّه يستعمل في المعلوم، يقـال: هذا علم أبي حنيفـة، أي: معلومه فـلا يصلح شـرطـاً لأنّـه تعليق بالموجود، والشرط: ما يكون معدوماً على خطر الوجود، فإن قيل: لو قال

إذا يقـع يقع في الأمـاكن كلها فيلغـو ذكر المكـان (إلا أن يضمر الفعـل) أي المصـدر بأن يراد: في دخولك مكة (فيصير بمعنى الشـرط) فكأنـه قيـل :حينئـذ إن دخلت مكة فإنت طالق؛ فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول كما في حقيقة الشرط، يؤيده أنه لو قال: أنت طالق مع نكـاحك؛ لا يقـع الطلاق وإن نكحهـا، ولو قـال: أنت

في قـدرة الله لم تطلق، والقـدرة تستعمل بمعنى المقـدور، فإن من يستعـظم شيئـاً يقول: هذا قدرة الله. قلنا: المراد به أثر قدرة الله إلّا أنه أقامَ المضاف إليه مقـام المضاف، ومثله لا يتحقق في العلم، ولو قال: لفلان عليّ عشرة دراهم في عشرة تلزمه عشرة؛ لأنّ العدد لا يصلح ظرفاً فيلغو إلّا أن ينـوي به معنى مـع، أو واو العطف فيصدق. لأنّ في الظرف معنى المقارنة فيلزمه عشرون، ولكن بدون هذه النيـة لا يلزم عشرون، لأنّ المـال لا يجب بالشـك، والأصل في الـذمم البراءة، وكذا لو قال: أنت طالق واحـدة في واحدة يقـع واحدة، فـإن قال: نـويت مع، وقعـاً، سواء كـانت موطـوءة، أو غير مـوطوءة. وإن قـال: عنيت الواو، تـطلق بثنتين إن كانت موطوءة، وإلّا واحدة، كقولـه: واحدة وواحـدة. وقال صـاحب المحصول: وقيل: إنّها للسببية كما في قوله عليه السلام: «في النفس المؤمنة مائة من الإبل»، وهو ضعيف؛ لأنّه لم يقل به أحد من أهل اللغة، وهذا منه عجب؛ لأنّه ذكر بعد هذا جـواباً عن كـلام ابن جني: أنّ كون البـاء للتبعيض لا يعرفـه أهل اللغة ان الشهادة على النفي غير مقبولة. قلنا: أن نخطِّىء ابنَ جني بالدليل الذي ذكرناه فقد وقع فيما أبى.

ومن ذلـك **حروف القسم** وهي: البـاء والواو والتـاء، ومـا وضـع للقسم وهو: آيم الله، وما يؤدي معنى القسم وهو: لعمر الله.

أمـا الباء: فهي التي لـلإلصاق وهـو أصل حـروف القسم؛ لأنّها تـوصـل الفعل إلى آسم الله تعالى المحلوف به وتلصقه به، وهي تدل على فعل محـذوف، فقول الرجل: بالله معناه: أقسم أو أحلف بالله، قال الله تعالى: ﴿يحلفون بالله ما قالوا﴾ وكذلك يجوز آستعمالـه في سائـر الأسماء والصفـات بأنْ يقـول: بالـرحمن والرحيم، وبعزة الله وقدرته وجلاله وكبريائه، وفي الحلف بغير الله مظهراً كـان، أو مضمـراً بـأنْ يقــول: بـأبي أو بــك فعلنّ، أو بـه لأفعلن، فلم يكن للبـاء

طـالق إن نكحتك يقـع الطلاق بعـد النكاح، ولمـا ذكـر أن ـ في ـ للظرفيـة أورد بتقريبه بيان باقي أسماء الظروف المضافة وإن لم تكن حروف جر فقال:

آختصاص بقسم، بخلاف الواو والتاء. وذكر في بعض نسخ فخر الإسلام باء القسم وتقريره:

وأما الباء فهي التي للإلصاق فلم يكن لها آختصاص بالقسم، وأما الواو فإنّها آستعيرت عن الباء للقسم لما بينهما من المناسبة، صورة: بآتحاد مخرجيهما وهوما بين الشفتين، ومعنى: من حيث إنّ الواو للجمع، والباء للالصاق، وفي الإلصاق الجمع، فالباء لأصالتها تستبد عن غيرها بظهور الفعل معها، ولذا جاز: حلفت بالله، ولم يجز: أحلف والله لأنّه إنّما آستعير عن الباء توسعة لصلات القسم لا لمعنى الإلصاق، فلو صح الإظهار لصار مستعاراً لمعنى الإلصاق، فكان مستعاراً عامّاً ولا حاجة إلى ذلك وأنّما الغرض خصوص الاستيعاب لباب القسم لأنّه الداعي إلى التوسعة؛ لكثرة دور القسم على ألسنتهم، ألا ترى أنّه، إذا قال: بعت منك هذا العبد وألف درهم، لا يصح البيع، ولو كان مستعاراً لمعنى الإلصاق لصح، ولأنّه حينئذٍ يشبه قسمين: أحدهما: أحلف، والآخر: والله، وهذا المعنى لا يوجد في الباء، لأنّ ظهور الفعل ثمةَ لأجل أنّ حرف الإلصاق يستدعيه، وبالدخول على الضمير فيقول: به لأعبدنه، وبك لأزورنّ بيتك. ولا يجوز دخول الواو إلا على المظهر، فلا يقال: وك لأفعلن، ولاوه لأخرجن، لينحط رتبة الحلف عن الأصل.

وأما التاء: فإنّها استعيرت عن الواو توسعة لصلات القسم، لما بينهما من المناسبة؛ فإنهما من حروف الزوائد، ويقوم التاء مقام الواو كما في التراث والتخمة وغيرهما، ولمّا كان فرعاً لما هو فرع آنحطت رتبته عن الباء والواو فقيل: لا يدخل إلا في اسم الله وحده؛ لأنّه المقسم به غالباً فتقول: بالله، قال الله تعالى: ﴿تالله لأكيدّن أصنامكم﴾، ولم يجز تالرحمن كما جاز والرحمن، وقد روى الأخفش: ترب الكعبة؛ لأنّه بمنزلة آسم الله تعالى في الظهور والاستعمال.

وقد يحذف حرف القسم توخياً للتخفيف فيقال: اللهِ لأفعلنّ كذا، لكنّه بالنصب عند البصريين بحذف الباء، واتصال فعل القسم إلى الاسم كقوله:

* أمرتك الخير فافعل ما أمرت به *، وبالجر عند الكوفيين بتقدير الباء، وقد ذكر في الجامع مسائل على هذا الأصل فإنه قال فيه: والله والرحمن لا أكلمه فكلمه، لزمه كفارتان، لأن كل واحد من الاسمين يصلح يميناً، والواو للعطف، ولو قال: والله الرحمن يكون يميناً واحدة؛ لأنه أجرى الثاني مجرى النعت للأول، وكذا لو قال: والله اللهِ لا أكلمه فكلمه، فعليه كفارة واحدة؛ لأنّ الثاني لا يصلح صفة؛ لأنّ الشيء لا يصلح صفة لنفسه، ولم يذكر حرف العطف. فكان تأكيداً وكذا لو قال: والله العزيز الحكيم لا أكلمك، فعليه كفارة واحدة. ولو قال: والله والعزيز والحكيم، لزمه ثلاث كفارات.

وأما أيم الله، فأصله عند الكوفيين: أيمن، وهو جمع يمين، وعند البصريين: هي كلمة وضعت للقسم لا آشتقاق لها، مثل: صه ومه وبخ وبخ كلمة تقال عند المدح والرضا بالشيء، والهمزة للوصل، ولهذا يوصل إذا تقدمه حرف نحو وآيم الله، ولو كان لبناء صيغة الجمع لَمَا ذَهب عند الوصل كقولك: نبحت عليَّ أكاب.

وأما لعمر الله: فاللّام فيه للابتداء، والعمر: بالفتح والضم: البقاء إلا أنّ الفتح أغلب في القسم، حتى لا يجوز غيره، والمعنى: لبقاء الله أقسم به، فيصير تصريحاً لمعنى القسم فيكون قسماً كقوله: جعلت هذا العبد ملكاً لك بألف درهم فإنّه بيع لتصريحه معنى البيع فكذا هنا.

ومن هذا القبيل أسماء الظروف وهي: مع وقبل وبعد وعند.

(فمع: للمقارنة) حتى لو قال لامرأته: أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة، يقع ثنتان سواء دخل بها، أو لم يدخل بها؛ لأنّ مع للقران، فتوقفت الأولى على الثانية تحقيقاً لمراده فوقعا معاً.

(ومنها: أسماء الظروف؛ فمع للمقارنة) أي لمقارنة ما بعدها لما قبلها، فإذا قال: أنت طالق واحدة مع واحدة؛ أو معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت

(وقبـل: للتقديم) حتى لـو قال لامـرأته: أنت طـالق قبل دخـولك الـدار طلقت للحال. ولو قال لها: وقت الضحوة أنت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال؛ لأنّ القبلية لا تقتضي وجـود ما بعـدها، قـال الله تعالى: ﴿من قبـل أن نطمس وجوهـاً﴾ وصح الإيمـان قبل الـطمس، ولا يتوقف عـلى وجوده بعـده، بخلاف ما لو قال قبيل غروب الشمس، فإنّها لا تطلق إلا مع غروب الشمس، ولو قال لغير الموطوءة: أنت طالق واحـدة قبل واحـدة، يقع واحـدة، ولو قـال: قبلها واحدة، يعق ثنتان.

(وبعد: للتأخير، وحكمها في الـطلاق ضدّ حكم قبـل) حتى لو قـال لغير الموطوءة: أنت طالق واحدة بعـد واحدة، تـطلق ثنتين، ولـو قال: بعـده واحدة وقعت واحدة.

(و) الأصل أنّ الظرف (إذا قيد بالكناية كانَ صفة لـما بعدَه، وإذا لم يقيـد كان صفة لـما قبلَهُ) تقول: جـاءني زيد قبـل عمرو آقتضى سبق زيـد، وإذا قلت

موطوءة أو لا (وقيل: للتقديم) أي لكون ما قبلها مقدماً على ما أضيف إليه.

(وبعد: للتأخـير) أي لكون مـا قبلها مؤخـراً عما أضيفْ إليـه (وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل) أي في كل موضع يقع في لفظ ـ قبل ـ طلاقٌ واحدٌ يقـع في لفظ ـ بعد ـ طلاقـان، وفي كل مـوضع يقـع في لفظ ـ قبل ـ طـلاقان يقـع في لفظ ـ بعد ـ طلاق واحد على ما قال (وإذا قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدهـا) أي إذا قيد كل من القبـل والبعد بـالكنايـة بأن يقـول: أنت طالق واحـدة قبلها واحدة أو بعدها واحدة؛ تكون القبلية أو البعـدية صفـة لما بعـدها في المعنى وإن كـانت بحسب التركيب النحـوي صفة لـما قبلها؛ فيقـع في الأول طلاقـان، وفي الثـاني طـلاق واحـد لأن معنى الأول: أنت طـالق واحـدة التي سبقتهـا واحـــدة أخـرى؛ فتقعان معـاً في الحال، ومعنى الثـاني: أنت طـالق واحـدة التي ستجيء بعدها أخرى، فتقع هذه في الحال ولا يعلم ما سيجيء (وإذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها) أي إذا لم يقيـد كل من القبـل والبعد بـالكنايـة بأن يقـول: أنت طالق

جاءني زيد قبله عمرو اقتضى سبق عمرو، وأن ايقاع الطلاق في الماضي إيقاع في الحال لكونه مالكاً للإيقاع في الحال غير مالك للإسناد، والواقع في الماضي واقع في الحال فثبت ما في وسعه لا ما ليس في وسعه، فالقبلية في قوله: أنت طالق واحدة قبل واحدة صفة للأولى، فتبين بها، فلا تقع الثانية لفوات المحلية. وفي قوله: قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى إيقاعها في الماضي وإيقاع الأولى في الحال، والإيقاع في الماضي إيقاع في الحال أيضاً فيقترنان فيقعان، والبعدية في قوله: بعد واحدة صفة للأولى فاقتضى إيقاع الأولى في الحال، وإيقاع الثانية قبلها فيقترنان فيقعان. وفي قوله: بعدها واحدة صفة للأخيرة فتبين بالأولى، وتلغو الثانية لفوات المحلية.

(وعند: للحضرة، فإذا قال لغيره: لك عندي بألف درهم كان وديعة؛ لأنّ الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم)، والوقوع عليه إلا أن يقول: دين، وعلى هذا قلنا: إذا قال للموطوءة: أنت طالق كل يوم ولم يكن له نية، طلقت واحدة عندنا، خلافاً لزفر. ولو قال: عند كل يوم، أو مع كل يوم، أو في كل يوم، تطلق في كل يوم واحدة، حتى تطلق ثلاثاً في ثلاثة أيام، ولو قال: أنت

واحدة قبل واحدة أو بعد واحدة؛ تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها؛ فيقع في الأول طلاق وفي الثاني طلاقان لأن معنى الأول أنت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الأخرى الآتية فتقع الأولى ولا يعلم حال الآتية، ومعنى الثاني: أنت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الأخرى الماضية؛ فتقعان معاً، وهذا كله في الطلاق، وأما في الإقرار فيلزم في قوله: له عليّ درهم واحد قبل درهم واحد، وفي الصور الأخر يلزمه درهمان، هكذا قالوا.

(وعند: للحضرة فإذا قال لغيره: لك عندي ألف درهم كان وديعة لأن الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم)، لأن ـ عند ـ يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الأمانة دون الدين لأنه محتمل، ولهذا إذا وصل به لفظ الدين بأن يقول لك عندي ألف ديناً يكون ديناً.

عليّ كظهر أمي كل يوم، يكون ظهاراً واحداً. ولـو قال: عنـد كل يـوم، أو مع كل يوم، أو في كـل يوم، تجـدّد آنعقاد ظهـار بمجيء كل يـوم؛ لأنّه إذا لم يـذكر كلمة الظرف يكون الكل ظرفاً واحـداً فلا يثبت إلا واحـد وإن تكررت الأيـام. وإذا ذكر كلمة الظرف ينفرد كل يوم بكونه ظرفاً، وإنّمـا يتحقق ذلك إذا تحقق أو ظهار في كل يوم.

ومن هـذا الجنس: ألفـاظ الاستثنـاء. وأصـل ذلـك: إلّا والاستثنـاء من جنس البيان؛ لأنّه بيان تغيير، فمسائله تذكر في باب البيـان إن شاء الله تعـالى. (وغير: تستعمل صفة للنكرة، وتستعمل استثناء).

وأصله: أن يكون وصفاً يمسه إعراب ما قبله، (تقول: له عليّ درهم غـير دانق بالرفع، فيلزمه درهم تام)؛ لأنّه صفـة للدرهم، أي درهم مغايـر للدانق. (ولـو قـال بـالنصب: كـان آستثنـاء فيلزمـه درهم إلّا دانقـاً)، أي: ينتقص من الدرهم دانق، ولو قال: لفلان عليّ دينار غـير عشرة دراهم بـالرفـع يلزمه دينـار تـام، ولو قـال: غير عشـرة بالنصب فكـذلك الجـواب عند محمـد؛ لأنّ الجنسية صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده، والدرهم لا يجانس الدينار صورة وإن كان يجانســه معنى، وعند أبي حنيفـة وأبي يوسف رحمهـما الله يُنتقص من الدينـار قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء؛ لأنّه يجانسه معنى وهو كاف لصحة الاستثناء عندهما لما يأتي في بابه إن شـاء الله تعالى، وإنّمـا ذكر فخر الإسلام ومـا يقع من الفصل بين البيان والمعارضة يذكر في باب البيـان إن شاء الله تعـالى؛ لأنّ محمداً

(وغـير يستعمل صفـة للنكرة ويستعمـل استثنـاء) لكن الاستعمـال الأول أصل فيه والثاني تبع فهو أيضاً داخل في الظروف تغليبـاً (كقولـه: له عـليّ درهم غير دانق بالرفع، فيلزمه درهم تام) لأنه حينئذ صفـة للدرهم فيكون المعنى: لـه عليَّ الدرهم الـذي مغايـر للدانق فلا يستثنى منـه شيء فيلزم درهم تام (ولـو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم إلا دانقاً) وهو مقدار سدس الدرهم.

يعمل في هذه المسئلة بطريق المعارضة، وهما بطريق البيان، بيانه: أنّ الاستثناء المتصل يعمل بطريق البيان عندنا، وبطريق المعارضة عند الشافعي. والمنفصل يعمل بطريق المعارضة عند الكل، فعند محمد: يعمل في هذه الصورة بطريق المعارضة لعدم المجانسة، كما إذا آستثنى الثوب من الدينار فيكون الاستثناء منفصلاً ولا تنافي لجواز أن يجب عليه دينار، ولا يجب عليه عشرة دراهم، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله بطريق البيان لوجود المجانسة عندهما.

(وسوى: مثل غير)، ولهذا ذكر في الجامع: لو قال: إن كان في يدي دراهم إلا ثلاثة دراهم، أو سوى ثلاثة، أو غير ثلاثة، فجميع ما في يدي صدقة، وفي يده أربعة دراهم أو خمسة دراهم، فلا شيء عليه؛ لأنّ شرط حنثه أن يكون في يده غير الثلاثة ما ينطلق عليه آسم الدراهم ولم يوجد؛ لأنّ آسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين، ولو قال: إن كان في يدي من الدراهم إلّا ثلاثة دراهم، والمسئلة بحالها، لزمه أن يتصدّق بذلك كله؛ لأنّ شرط حنثه أن يكون في يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم، والدرهم والدرهمان من الدراهم (ومنها حروف الشرط) وهي: إن، وإذا، وإذا ما، ومتى، وحيثما، وكلّما، ومَنْ، وما، وإنّما لم يذكر كل في حروف الشرط؛ لأنّ الاسم يليها دون الفعل، والشرط هو العلامة، وإنّما سميت ألفاظ الشرط: لاقترانها بالفعل الذي هو شرط الحنث، أي: علامته؛ لأنّ الجزاء إنّما يتعلق بما هو على خطر الوجود وهو الفعل لا بالاسم الذي لا خطر فيه، وقوله تعالى: ﴿إن آمرؤ هلك، وإن آمرأة خافت﴾ على إضمار فعل يفسره الظاهر، وقد عدّها

(وسوى: مثل غير) في كونه صفة واستثناء، وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان إعرابه تقديرياً يحال على النية، ولعل القاضي لا يصدقه في صورة التخفيف.

(ومنها حروف الشرط فإنْ: أصل فيها) لأنها لم تستعمل إلا لهذا المعنى، وغيرها يستعمل لمعان أخر، ولهذا غلب ـ إن ـ فسمي الكل بحرف الشرط وإن

البعض من ألفاظ الشرط؛ لأن الفعل يلازم الإسم الذي يدخل عليه كل، مثل: كل آمرأة أتزوّجها، وذلك الفعل يصير في معنى الشرط، حتى لا يترك الجزاء إلا بوجوده (وإنْ: أصل فيها) وما وراءها ملحق بها، ولهذا ذكرت من حروف الشرط، وإن كان إذا ومتى ونحوهما من الأسماء لأنّ الأصل فيها إن، وهو حرف. (وإنّما يدخل على أمر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة)، إمّا للوضع، أو لأنّ الجزاء لمّا وجب فيه أن يكون غير واقع، وجب أن يكون للشرط كذلك؛ لأنّ الجزاء معلوله، ولا يصح أنْ تكون العلة واقعة والمعلول غيرُ واقع، تقول: إنْ أكرمتني أكرمتك، ولا تقول: إنْ جاء غدٌ أكرمتك؛ لأنّه لا خطر في الغد، ولهذا قبح: إن احمر البسر كذا، وإن طلع الشمس آتك إلاّ في اليوم المغيم، وبنوا صحة قولهم: إن مات فلان كان كذا مع أنّ الموت كائن لا محالة على أن وقته غير معلوم، وأثره أن يمنع العلة عن الحكم أصلاً، حتى يبطل التعليق، أي أثر الشرط أن لا ينعقد العلة في حق الحكم أصلاً إلى أن يبطل التعليق بوجود الشرط، فحينئذٍ ينقلب ما ليس بعلة علة، وهذا بناء على أن التعليقات ليست بأسباب عندنا خلافاً للشافعي، لما سيأتي تقريره في موضعه إن شاء الله تعالى.

(فإذا قال: إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثاً لم تطلق حتى يموت أحدهما). ثم إن مات الزوج تطلق قبل موته بساعة؛ لأنّ الشرط عدم فعل التطليق منه، وذا لا يتحقق إلاّ باليأس عن الحياة، فإذا قرب موته على وجه لا يسع فيه: أنت طالق، ويسع فيه: أنت طالق فقد فات البر وهو التطليق، فوجد الشرط، وهو عدم التطليق، فتطلق ثلاثاً، فإن لم يدخل بها فَلا ميراثَ لها لأنّ آمرأة الفارّ إنّما

كان بعضها إسماً (وإنما تدخل على أمر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة) فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالاً إلا بضرب من التأويل لأنه محل - لو - ولا يستعمل على أمر كائن لا محالة إلا بالتأويل لأنه محل - إذا - (فإذا قال: إن لم أطلقك فإنت طالق لم تطلق حتى يموت أحدهما) لأن هذا الشرط لا يعلم قطعاً إلا حين موت أحدهما، فإنه قبل الموت يمكن في كل حين

ترث إذا كانت في العدّة، وإن دخل بها فلها الميـراث لوقـوع الطلاق عليهـا قبيل موته بآختياره وهو ترك التطليق، فصار فاراً. وان ماتت المرأة تطلق قبـل موتهـا بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق، وفي النوادر: لا تطلق بموتها لأنّ اليأس إنّما يحصل بموتها لأنّ قبل موتهـا يتصوّر التـطليق من الزوج، فـوجد الشـرط عند آنقضاء محل الطلاق، بخلاف الزوج، فإنّه كما أشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التعليق منه، والصحيح: أنّ موتها كموته؛ لأنّها إذا أشرفت على المـوت فقد بقي من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق، وذا القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق، فوجـد الشرط والمحل باق، فيقع. والمعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط حكماً لا حقيقة، فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الإرسـال فلا جـرم يقع المعلق، وإن كـان لا يقـدر على إرسـال الطلاق في هـذه السـاعـة اللطيفـة ألا تـرى أنّ المفيق إذا علق الطلاق أو العتاق بالشرط ثم وجد الشرط وهو مجنون، يقع المعلق وإن لم يتصوّر منه إرسال الطلاق والعتاق في هذه الحالة، فكذا هـذا. ولا ميراث للزوج منها؛ لأنّها بـانت قبل المـوت فلم يبق بينهما زوجيـة عند المـوت وهي شرط التـوريث. **(وإذا**: عند نحاة الكـوفة تصلح للوقت والشـرط على السـواء فيجازى بهـا مرة،

أن يطلقها، فإذا لم يطلق وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث إن كانت غير مدخول بها، بخلاف ما إذا كـانت مدخـولاً بها، لأن امـرأة الفارّ تـرث بعد الدخول، وكذا إذا شارف موت المرأة تطلق البتة لأنه تحقق الشرط حينئذ.

(وإذا عند نحاة الكوفة يصلحُ للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها أخرى) يعني أنها مشتركة بين الظرف والشرط، فتستعمل تارة على استعمـال كلم المجازاة من جعـل الأول سبباً والثـاني مسبباً، ومن جـزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جـزائها، وتـارة على استعمـال كلمات الـظروف من غير جـزم ودخول فـاء فيما بعـدها؛ وإن كـان المذكـور بعدهـا كلمتـين عـلى نمط الشـرط والجزاء، مثال الأول: شعر:

واستغنِ مـا أغنـاك ربــك بـالغنى   وإذا تصبـك خصـاصــة فتحمـل

ولا يجازى بها أُخرى). أي: تستعمل للشرط مرة، ولا تستعمل له أخرى. (وإذا جوزي بها يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط وهو قول أبي حنيفة رحمه الله، وعند نحاة البصرة: هي للوقت) باعتبار أصل الوضع، (وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل: متى فإنّها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال)، مع أنّ المجازاة بمتى لازمة في غيره موضع الاستفهام كقولك: متى القتال؟ ومع هذا لا يسقط عنها حقيقة، والمجازاة بإذا غير لازمة بل هي جائزة، فأولى أن لا يسقط عنها معنى الوقت، (وهو قولهما، حتى إذا قال لامرأته: إذا لم أطلقك فأنت طالق، لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما)، مثل قوله: إن لم أطلقك فأنت طالق. (وقالا: يقع كما فرغ مثل: متى لم أطلقك)، وهذا إذا لم

ومثال الثاني: شعر:

وإذا تكون كريهة أُدعى لها وإذا يحاس الحيس يُدعى جندب

(وإذا جوزي بها سقط عنها الوقت كأنها حرف الشرط، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله) لأنه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشترك تعين عند إرادة أحد المعنيين بطلان الآخر ضرورة (وعند نحاة البصرة هي للوقت) حقيقة فقط (وقد تستعمل للشرط من غير سقوط للوقت عنها) على سبيل المجاز (مثل - متى - فإنها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال) وإذا لم يسقط ذلك عن - متى - مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فالأولى أن لا يسقط ذلك عن - إذا - مع عدم لزوم المجازاة لها (وهو قولهما) أي أبي يوسف ومحمد رحمهما الله ولكن يرد عليهما أنه إذا لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، والجواب أنها لم تستعمل إلا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها، والشرط إنما لزم تضمناً من غير إرادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط (حتى إذا قال لامرأته: إذا لم أطلقك فأنت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما) لأنه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كأنه قال: إن لم أطلقك فأنت طالق، وفيه لا يقع ما لم يمت أحدهما (وقالا: يقع كما فرغ مثل: متى لم أطلقك) لأنه

يكن لـه نيـة، أما إذا نـوى الشرط أو الـوقت فكـما نـوى. لهـما: أنّ إذا آسم للوقت المستقبل ويقرن بما ليس فيه معنى الخطر، يقال: آتيك إذا اشتد الحر، ولا يجوز: إنْ اشتدّ الحر، لأنّ الشرط يقتضي خطراً وتردداً بين أن يكون وبين أن لا يكون.

وإذا يستعمـل فيها هـو كائن كقـولـه تعـالى: ﴿إذا الشمس كـوّرت، وإذا السماء آنفطرت﴾ أو منتظر لا محالة نحو، إذا احمر البسر كان كـذا، ويستعمل في جـواب الشرط قـال الله تعالى: ﴿وإن تصبهم سيئـة بما قـدّمت أيـديهم إذا هم يقنطون﴾ معناه: فهم يقنطون، وإذا كان داخلاً في الكائن لم يكن مبهـماً أي: لم يكن على خطر الوجود، فلم يكن للشـرط؛ لأنّ الشرط يعتمـد الإبهام والتـردّد، إلاّ أنّه قد يستعمل في الشرط مجازاً مع قيام معنى الوقت كمتى، فصـار الطلاق مضافاً إلى وقت خالٍ عن إيقاع الطلاق عليها فيه، وكما سكت فقـد وجد ذلـك الوقت فتطلق، ولهذا لو قال لامرأتـه: أنت طالق إذا شئت، لم يتقيـد بالمجلس، حتى لـو قامت من مجلسهـا لا يخرج الأمـر من يدهـا، كما لـو قـال: متى شئت، بخلاف: إن شئت، وله: أنّ إذا تستعمل للوقت كقوله:

وإذا تكـون كـريهـة أدعى لهـا   وإذا يحاس الحيس يدعى جنـدب

وتستعمل للشرط الخالص كقوله: وإذا تصبك خصـاصة فتجمل، ومعناه: وإن تصبك بدليل دخول الفاء في: فتجمل، وذا مخصوص بأن، ولا يـدخل في متى، وكون الخصاصة على خطر الوجود، وليست بكائنـة ولا مما ينتـظر لا محالـة، وإذا

عندهما لا يسقط عنه مغنى الوقت فصار المعنى: في زمان لم أطلقك فأنت طـالق، فإذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع في الحـال كما في ـ متى ـ، والـدليل عليـه: أنـه لـو قـال: أنت طـالق إذا شئت؛ لا يتقيـد بـالمجلس كمتى شئتِ، والجـواب عنه أنـه تعلق الطلاق بـالمشيئة فـوقع الشـك في انقطاعـه فـلا ينقطع، وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك، وهذا كله إذا لم ينو شيئاً، أما إذا نوى الوقت أو الشرط فهو على ما نوى.

ثبت الوجهان في إذا على التعارض أعني معنى الوقت ومعنى الشرط الخاص، فإن حمل على الشرط لم يقع الطلاقِ حتى يموت أحدهما، وإن حمل على الوقت يقع الطلاق في الحال، فلا يقع الطلاق بالشك، وفي قوله: أنت طالق إذا شئت، فقد صارت المشيئة إليها بيقين، فإن أريد به الوقت لا يخرج الأمر من يدها بالقيام، وإن أريد به الشرط يخرج الأمر من يدها بالقيام، فلا يخرج الأمر من يدها بالشك.

(وإذاما: مثل إذا).

ومتى: للوقت المبهم في أصل الوضع، ولكن لمّا كان الفعل يليها جعل للشرط، ولزم في باب المجازاة، وجزم بها مثل: إن، ولكن مع قيام معنى الوقت، فوقع الطلاق بقوله: أنت طالق متى لم أطلقك أو متى ما لم أطلقك عقيب اليمين، لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وقوله: متى شئت لم يقتصر على المجلس، وقد مرّ مباحث كلما، ومَنْ، وما في ألفاظ العموم.

(ولو: للشرط) تقول: لو جئتني لأكرمتُك إلا أنّ إنْ تجعل الفعل للاستقبال وإنْ كان ماضياً، ولو تجعله للمضي وإن كان مستقبلاً، وزعم الفرّاء: أنّ لو يستعمل في الاستقبال كان لتآخيهما في الشرطية، كذا ذكره صاحب المفصل. (وروي عنهما: إذا قال: أنت طالق لو دخلت الدار، أنّه بمنزلة: إنْ دخلت الدار)؛ لأنّ لو يفيد معنى الترقب فيما يقرن به فكان بمعنى الشرط، ولو قال: أنت طالق لولا صحبتك، أو أنت طالق لولا دخولك الدار، أنّها لا تطلق لما فيها من معنى الشرط؛ لأنّ قوله: أنت طالق موجب، وقد منعه بآعتبار وجود

(وإذاما مثل إذا) لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق.

(ولو للشرط، وروي عنهما أنه إذا قال: أنت طالق لو دخلت الدار فهو بمنزلة: إن دخلت الدار) يعني أن ـ لو ـ لم يبق على معناه الأصلي وهو نفي الماضي، بمعنى أن انتفاء الجزاء في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو

الصحبة، أو الدخول، فعمل عمل الشرط في المنع، وإن كان الشرط في الحقيقة هو المعدوم على خطر الوجود، وهنا الصحبة موجودة، ولكن الشرط ما لولاه لتحقق الحكم وقد وجد هنا، وذكر محمد في السير الكبير باباً بناهُ على معرفة هذه الحروف التي ذكرنا، إذا قال رأس الحصن أمنّوني على عشرة من أهل الحصن ففعلناه وقع عليه وعلى عشرة سواه، والخيار في تعيينهم إليه، ولو قال: أمنوني وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة، فكذلك، إلا أنّ الخيار في تعيين العشرة إلى من أمنهم، لأنّ المتكلم عطف أمانهم على أمان نفسه فاقتضى المغايرة، ولم يشترط لنفسه في أمانهم شيئاً فلم يكن له الخيار، بخلاف الأول؛ لأنّه شرط ذلك لنفسه بكلمة تنبىء عن الاستعلاء فيقتضي أن يكون مستعلياً عليهم، ولا ذلك إلا بكون الولاية إليه، ولو قال: فمثل قوله: وعشرة. ولو قال: أمنوني في عشرة فهو أحد العشرة، والخيار إلى الإمام في التسعة لا إليه؛ لأنّه ما شرط لنفسه شيئاً في أمان من ضمهم إلى نفسه. ولو قال: أمنوا لي عشرة وقع على عشرة لا غير، ولرأس الحصن أن يدخل نفسه فيهم؛ لأنّه إذا صار غيره آمناً بسببه فأولى أن يصير هو آمناً بنفسه، والخيار فيهم إليه؛ لأنّ الأمان إنّما يكون لأجله أن لو كان الخيار إليه. (**وكيف**: سؤال عن الحال فإن استقام فيها وإلاّ بطل) تقول: كيف

عند أهل العربية، أو إن انتفاء الشرط في الماضي لأجل انتفاء الجزاء كما هو عند أرباب المعقول، بل صار بمعنى إنْ في حق الاستقبال في عرف الفقهاء، ولم يرو عن أبي حنيفة في هذا الباب شيء أصلاً.

(وكيف: للسؤال عن الحال) في أصل وضع اللغة، تقول: كيف زيد، أي: أصحيح أم سقيم (فإن استقام) أي السؤال عن الحال (فيها وإلا بطل) لفظ ـ كيف ـ والمراد باستقامة السؤال عنها أن يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن أن يكون ثمة سؤال أو لا كما في الطلاق، وبعدم استقامته أن لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على رأيه، ثم بيّن كلا المثالين

زيد؟ أي: صحيح هو أم سقيم (ولذلك قال أبو حنيفة في قوله: أنت حر كيف شئت: أنه إيقاع)، ويلغو قوله: كيف شئت؛ لأنّه لا حال للحرية فلا يتعلق بمشيئته. وعندهما: المشيئة إليه في المجلس، ولا يعتق ما لم يشأ كقوله: إن شئت.

(وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف) أي: البائن، (والقدر) أي الثلاث (مفوّضاً إليها بشرط نية الزوج).

اعلم أنّها إذا كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو آخر كلامه، وإن دخل بها وقعت واحدة رجعية في الحال، ثم المشيئة إليها في صفة البينونة أو جعل الواقع ثلاثاً إن نوى الزوج، لأنّ الطلاق أحوالاً فإنّه بائن ورجعي، والبينونة نوعان: غليظة، وخفيفة. وهذا لأنّ عنده موقع الواحد يملك أن يثلثه،

على غير ترتيب اللف فقال (ولذلك قال أبو حنيفة في قوله: أنت حر كيف شئت؛ أنه إيقاع) مثال لبطلان لفظ - كيف - فإن العتق ليس ذا حال عند أبي حنيفة رحمه الله، وكونه مدبراً ومكاتباً، وعلى مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر، فيلغو - كيف شئت - ويقع العتق في الحال (وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوّضاً إليها بشرط نية الزوج) مثال لاستقامة الحال، فإن الطلاق ذو حال عند أبي حنيفة رحمه الله من كونه رجعياً، أو بائناً خفيفة أو غليظة؛ على مال أو غير مال؛ فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله: أنت طالق كيف شئت، ويكون باقي التفويض إليها في حق الحال الذي هو مدلول - كيف - وهو فضل الوصف؛ أعني كونه بائناً والقدر أعني كونه ثلاثاً واثنين إذا وافق نية الزوج، فإن اتفق نيتهما يقع مانويا وإن اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين؛ فإذا تعارضا تساقطا، فبقي أصل الطلاق الذي هو الرجعي، فإن نوت الثنتين ونواهما أيضاً لا يقع لأنه عدد محض ليس مدلولاً للفظ، وأما الثلاث فإنه وإن لم يكن أيضاً مدلول اللفظ لكنه واحد اعتباري بما احتمله اللفظ عند وجود الدليل، والدليل ههنا هو لفظ - كيف -، وإنما احتاج إلى موافقة نية الزوج مع أنه فوض الأحوال بيدها لأن حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة، والعدد

وله أن يجعل الرجعي بائناً، فإذا كان مالكاً لذلـك عنده، ملك تفـويضه إليهـا.
(وقالا: ما لم يقبل الإشارة فحاله ووصفـه بمنزلـة أصله فيتعلق الأصل بتعلقـه).
أي: ما لا يتأتى فيه الإشارة من الأمور الشرعية كالطلاق والعتاق تـرجع الكلمـة إلى الأصل أي: أصل الطلاق لتعذر حملها على السؤال عن الحـال، فذلك لا يكون قبل وجود الأصل، ولو لم نحملها على الأصل لاحتجنا إلى الغائها فلا يقع شيء ما لم تشأ في المجلس، ويترتب صحة مشيئتها على نية الزوج.

(وكم: آسم للعدد الواقـع فإذا قـال: أنت طالق كم شئتِ لم تـطلق ما لم تشـأ)، ويتعلق أصل الـطلاق بمشيئتها لأنّ المشيئـة واقعة في نفس الـواقـع، لأنّ

محتاجة إلى النية ليتعين أحـد محتمليه، وهـذا كله إذا كانت مـدخولاً بهـا، فإن لم تكن مدخولاً بها تقع الواحدة وتبين بها ويلغو قولـه ـ كيف شئت ـ لعدم الفـائدة (وقالا: ما لم يقبـل الإشارة فحـاله ووصفـه بمنزلـة أصله فيتعلق الأصل بتعلقـه) يعني أن عندهما كل ما كان من الأمور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما، فالحال والأصل بمنزلـة واحدة إذ همـا غير محسـوسين؛ فـلا معنى لجعل أحدهما واقعاً والآخر موقوفـاً؛ بل يعلق الأصـل بالمشيئـة كما تعلق الـوصف بها؛ فلا يقع مـا لم تشأ؛ وذلـك لئلا يلزم التـرجيح بـلا مرجـح لا لأن قيام العـرض بالعرض ممتنع فينبغي أن يقوما معاً بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات، وبمـا حـررنا انـدفع مـا قيل إن في كـلام المصنف مسامحـة القلب؛ والأولى أن يقول: فأصله بمنزلـة حالـه ووصفه فيتعلق الأصـل بتعلقه، وذلـك لأنه إذا جعل الحال والأصل بمنزلـة الشيء الواحـد أخذ كـل منهما حكم الآخـر وأبو حنيفـة رحمه الله يقول: يلزم من هذا اتباع الأصل للوصف؛ وهو خلاف القياس فلا يعتبر.

(وكم: اسم للعدد الواقع، فإذا قال: أنت طالق كم شئت لم تـطلق ما لم تشأ) لأنه لما كان اسماً للعدد الواقع المـوجود في الخـارج ولم يكن في الخارج ههنـا عدد حتى يسأل عنه أو يخبر عنه لتكون استفهامية أو خبـرية؛ فـلا بد أن يستعـار

العدد هو الواقع فقد علق جميع الأعداد بمشيئتها. وإنّما يصير جميع الأعداد معلقاً بمشيئتها إذا تعلق أصل الطلاق بها، وتتـوقت المشيئة بـالمجلس لأنه ليس فيهـا ما ينبىء عن الوقت.

(**وحيث**، وأين: آسمان للمكان، فإذا قال: أنت طـالق حيث شئت، أو أين شئت، أنّه لا يقع مـا لم تشأ، وتتـوقت مشيئتها بـالمجلس)؛ لأنّه ليس فيهـما معنى الوقت حتى يقتضيا عمـوم الأوقات، (بخـلاف إذا) شئت، (ومتى) شئت، لأنّهما يَعُمّان في الأوقات كلها، فلها أنْ تشاءَ في المجلس، وبعده.

(اللفظ المـذكور بعـلامة الـذكور مـطلقـاً يتنـاول الـذكـور والإنـاث عنـد الاختـلاط)، خلافـاً لبعض أصحابنـا وبعض الشـافعيـة. (ولا يتنـاول الإنـاث المفردات) آتفاقاً.

بمعنى أي عـدد شئت؛ وهو تمليـك يقتصر على المجلس، فكـأنه قـال: إن شئت واحـدة فواحـدة وإن شئت ما زاد فـما زاد عليها، فـإن شـاءت في المجلس يقـع الطلاق على حسب نية الزوج وإلا لا.

(وحيث وأين: اسمان للمكان، فإذا قال: أنت طـالق حيث شئت أو أين شئت إنـه لا يقع مـا لم تشأ) لأنهما لمـا كانـا للمكان؛ والـطلاق مما لا يختص في المكـانَ أصلاً فيحمل عـلى معنى إن شئت فلا يقـع ما لم تشـأ (وتتوقف مشيئتهـا على المجلس بخلاف إذا ومتى) لأنهما لما جعـلا بمعنى إنْ؛ وإنْ يقتصر على المجلس فكـذا هما، وإذا ومتى يـدلان على عمـوم الـزمـان وكلّيتـه؛ فـلا تتـوقف المشيئـة فيهـما عـلى المجلس، وإنما لم يجعلا بمعنى إذا ومتى لأنهما إذا خلصا عن معنى المكان فـالأقرب إليهما هو أن الدلالة على مجرد الشرط؛ ولا يناسب أن يجعل عموم المكان مستعاراً من عمـوم الزمـان فلكل واحـد مِن ـ كيف وكم وحيث وأين ـ مشابهـة من معنى الشرط؛ فلذلك ذكرت فيها. ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار أن الواو والياء والألف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال:

(الجمـع المذكـور بعلامـة الذكـور عندنـا يتنـاول الـذكـور والإنـاث عنـد الاختلاط، ولا يتناول الإناث المنفردات) لأن تناول الجمع المذكر للإناث إنما هو

(وإن ذكر بعلامة التأنيث يتناول الإناث خاصة)، لأنّ دخول الإناث ثمة بطريق التبعية، وذا يليق بهنّ لا بالذكور، وقوله تعالى: ﴿إنّ المسلمين والمسلماتِ﴾ لتطييب قلوبهن؛ لأنّهن شكون إلى النبي عليه السلام فطلبن التخصيص بالذكر، فبطل تشبث اللالكائي به ظاناً أنّ المسلمين لو تناول الفريقين لكان ما بعده تكراراً، (حتى قال محمد في السير: إذا قال أمنوني على بني، وله بنون وبنات، أنّ الأمان يتناول الفريقين، ولو قال: أمنوني على بناتي، لا يتناول الذكور من أولاده، ولو قال على بنيّ، وليس له سوى البنات، لا يثبت الأمان لهن)؛ لأنّ الاسم لا يتناول الإناث المفردات. ولهذا قال محمد في رواية عن أبي حنيفة رحمه الله: إذا أوصى لبني فلان وفلان أبو الذكران والإناث، فالوصية للكل؛ لأنّ البنين يتناول البنات المختلطة بالبنين، كالاخوة يتناول

للتغليب، والتغليب إنما يتحقق عند الاختلاط دون الإناث المنفردات، وعند الشافعي رحمه الله لا يتناول الإناث عند الاختلاط أيضاً لأن كل علامة مخصوصة لمعنى هو حقيقتها، فلو تناول الإناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، ولزم التكرار في قوله ﴿إن المسلمين والمسلمات﴾ قلنا نزول الآية في حقهن لتطييب قلوبهن، حيث قلن: ما بالنا لم نذكر في القرآن صريحاً واستقلالاً فنزلت الآية في حقهن لأجل هذا؛ لا أنهن لم يدخلن في الجمع المذكر، والتغليب باب واسع في القرآن (وإن ذكر بعلامة التأنيث يتناول الإناث خاصة) لأن الرجل لا يكون تبعاً للأنثى حتى يدخل في تغليب الأنثى (حتى قال في السير الكبير: إذا قال: آمنوني على بنيّ وله بنون وبنات أن الأمان يتناول الفريقين) لأن الجمع المذكر يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط (ولو قال: آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده) لأن الجمع للمؤنث لا يتناول الذكور على سبيل التغليب (ولو قال على بنيّ وليس له سوى البنات لا يثبت الأمان لهنّ) لأن الجمع المذكر إنما يتناول المؤنث عند الاختلاط تغليباً دون الانفراد؛ لعدم التغليب، ولو ذكر هذه الأمثلة على سبيل النشر المرتب لكان أولى وأخصر.

الأخوات المختلطة بالأخـوة، قال الله تعـالى: ﴿وإن كانـوا أخوة رجـالاً ونساء﴾ فقـد ذكر في الكشـاف: المـراد بـالأخـوة: الأخـوة والأخـوات، تغليبـاً لحكم الذكورة.

وإنّما: للحصر، حكاه أبو علي الفارسي في الشيرازيـات عن النحاة، ولأنّ إنْ للإثبات، وما للنفي، فيبقى كذلـك عند التـركيب؛ لأنّ الأصل عـدم التغيير ولا يقتضي إنْ إثباتَ غير المذكور، وما نفي المذكور اتفاقاً، فتعين عكسه، واحتج المخـالف بقولـه تعالى: ﴿إنّمـا المؤمنون الـذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾ ومن ليس كذلك فهو مؤمن إجماعاً، والجواب: أنه محمول على المبالغة، أي: إنما الكـاملون الإيمان الذين من صفتهم كيت وكيت.

(**وأما الصريح**: فما ظهر المراد به ظهوراً بيناً حقيقة كان، أو مجازاً)، ومنـه سمي القصر صرحاً لظهوره وآرتفاعه على سائر الأبنية، والصريح: الخـالص من كل شيء، ويقال: فلان صرّح بكـذا أي: أظهر مـا في قلبه لغيـره من محبوب أو مكروه بأبلغ إظهار فهو أظهر من الظاهر بآنضمـام كثرة الاستعمـال إليه، وهـو (كقـوله: أنت حـر، وأنت طالق)، وبعت، واشتـريت، ووهبت، لظهـور المراد بهذه الالفاظ بواسطة كثرة الاستعمال.

(وأما الصريح: فما ظهر المراد به ظهوراً بيناً حقيقة كان أو مجازاً) فيـه تنبيه عـلى أن الصريـح والكنايـة يجتمع مـع كل من الحقيقـة والمجاز؛ فكـأنهما قسمان منهما، ولما كان ظهوره من وجـوه الاستعمال فـلا حاجـة إلى قيد يخـرج به النص والمفسر؛ لأن ظهـوره من حيث الاستعمال؛ وظهـورهما بقصـد المتكلم والقرائن (كقوله أنت حر وأنت طالق) الـظاهر أنهما مثـالان للصريـح من الحقيقة؛ فـإنهما حقيقتـان شرعيتـان في إزالة الـرق والنكاح؛ صـريحان فيهـما، ويحتمل أن يكـونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لأنهما مجازان لغـويان في هـذا المعنى؛ وحقيقتان

(**وحكمـه**: تعلق الحكم بعين الكـلام، وقيامـه مقام معنـاه، حتى آستغنى عن العزيمة) أي: النية، فعلى أيِّ وجه أضيف إلى المحل من نداء أو وصف كان موجباً للحكم، حتى إذا قال: يا حر، أو طالق، أو حررتك، أو طلقتك، يكون إيقاعاً نوى أو لم ينو، كما لو قـال: أنت حر، أو أنت طـالق؛ لأنّ عينه قـام مقام معناه في إيجاب الحكم لكونه صريحاً فلا يحتاج إلى النية.

(**وأما الكناية**: فما آستـتر المراد بـه، ولا يفهم إلا بقرينـة حقيقة كـان، أو مجازاً. مثل إلفاظ الضمير)، فإنّ المراد لا يفهم بها دون القرينة، فـإن هو لا يميـز بنفســه بين آسم وآسم إلاّ بـدلالة أخـرى، وهذا لأنّ الضمـير عبارة عن الاسم المتضمن لـلإشارة إلى المتكلم أو المخـاطب، أو إلى غيرهمـا بعد سبق ذكـره، فلا يفهم المراد منه إلاّ بقرينة، ومن معنى الكناية أخذت الكنى، فإنّ الرجل معروف بآسمه العلم، والاسم الصريح لكـل شخص: ما جعـل علماً له، ثم يكنى عنـه بـالنسبة إلى ولـده، وهي لا تعرف إلا بـدلالة زائـدة وهي معرفـة ولـده، وتلك

شرعيتان فيه، هكذا قيل. (وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقـام معناه حتى استغنى عن العـزيمـة) أي لا يحتــاج إلى أن ينـوي المتكلم ذلــك المعنى من اللفظ، فإن قصد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه: أنت طالق يقع الطلاق ولو لم يقصده، وهكذا قوله بعت واشتريت.

(وأما الكناية: فما استتر المراد به ولا يفهم إلا بقرينة حقيقة كـان أو مجازاً) فيه تنبيه أيضاً على أن الكناية تجتمـع مع الحقيقـة والمجاز، والمـراد بالاستتـار هو الاستتار بحسب الاستعمال؛ ولا حاجة إلى إخراج الخفي والمشكل لأن خفـاءهما بحسب مانع آخر، فلو وقع الخفاء في الصريح؛ أو الظهـور في الكنايـة بعوارض أخر لا يضر ذلك في كونه صريحاً أو كناية؛ لأن العوارض الأخر لا تعتبر؛ فالمدار فيهـا على الاستعمـال، ولهـذا قـالـوا: إن الحقيقـة المهجـورة كنـايـة والمستعملة صريحة، والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية (مثل ألفاظ الضمـير) كهاء الكناية، وأنا وأنت، فإن كلهـا وضعت ليستعملها المتكلم عـلى طريق الاستتـار والخفاء، وكونه أعرف المعـارف عند النحـويين لا يضر بكـونه كنـاية؛ لأن ذلـك

الكنية حقيقة وليست بمجاز عن آسمه العلم؛ لأنّه لا آتصال بينهما، وكذا الحبشي يكنى: بأبي البيضاء، والضرير: بأبي العيناء، ولا آتصال بين الاسمين بوجه، بل بينهما تضادّ، فعلمت أنّ الكناية قد تكون بالحقيقة، وقد تكون بالمجاز، أخذت من قولهم؛ كنيت وكنون قال:

وإني لأكنو عن قذور بغيرها وأعرب أحياناً بها فأصارح

(وحكمها: أنْ العمل بها إلا بالنية) أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال، لتردد في المراد بها، فلا يجبُ الحكم بها ما لم يزل ذلك التردد بدليل يتصل بها، ولهذا سمي المجاز قبل أن يصير متعارفاً كناية لما فيه من التردد لاحتمال الحقيقة وغيرها.

(وكنايات الطلاق سميت بها مجازاً حتى كانت بوائن إلا اعتدّي،

شيء آخر، ولهذا أنكر رسول الله ﷺ على من دق بابه فقال: «من أنت» فقال: أنا، فقال عليه السلام «أنا أنا» أي: لم تقول: أنا أنا، بل اذكر اسمك حتى أفهم، ثم الظاهر أنه مثال للكناية الحقيقية، ولم يذكر مثال الكناية المجازية (وحكمها: أن لا يجب العمل بها إلا بالنية) أي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق في: ـ أنت بائن ـ ما لم ينو نيته؛ أو لم يكن شيء قائماً مقامها كدلالة حالة الغضب أو مذاكرة الطلاق.

(وكنايات الطلاق سميت بها مجازاً حتى كانت بوائن) جواب سؤال مقدر وهو: أنكم قلتم: إن الكناية ما استتر المراد به، والحال أن ألفاظ الطلاق البائن مثل قوله: أنت بائن، وبتة، وبتلة، وحرام ونحوها، كلها معلومة المعاني، واستعملت فيها صراحة فكيف تسمونها كناية؟ فأجاب: بأن تسميتها كناية إنما هي بطريق المجاز لأن معنى كل واحد معلوم لا إبهام فيه؛ إذ معنى البائن واضح، لكن لا يعلم من أي شيء بائن؛ أمن الزوج، أو من العشيرة، أو من المال أو الجمال، فإذا نوى أنها بائن عني زال الإبهام؛ فكان عاملاً بموجبه، ولذا

واستبرئي رحمك، وأنت واحدة).

آعلم أنّ الفقهاء يسمون لفظ البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجاز إلا حقيقة، لأنّها معلومة المعاني غير مستترة المراد، ولكن بآعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذه الألفاظ لاحتمال أن يراد به البينونة من جهة الجيران، أو من جهة القرابة، أو من جهة النكاح، شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازاً ، ولهذا الإبهام آحتيج إلى نية الطلاق، فإذا زال التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجباتها من غير أن تجعل كناية عن الصريح، ولذلك يقع بها الطلاق البائن؛ لأنّ لهذه الالفاظ تأثيراً في آنقطاع النكاح، ومعلوم أنّ ما يكون كناية عن غيره

وقع الطلاق البائن بها، ولو كان كنايات حقيقة لكانت من قبيل أن يذكر أنت بائن ويراد به أنت طالق، فيقع الطلاق الرجعي، واعترض عليه بأن الكناية ما كان معناه المراد به مستتراً لا معناه اللغوي، وههنا كذلك؛ فإن البائن وإن كان معناه اللغوي واضحاً؛ لكن معناه المراد به مستتر؛ وهو أنها بائن عن الزوج، فكانت كنايات حقيقة، ولهذا قالوا: إنها كنايات على مذهب علماء البيان دون الأصول، فإن الكناية عندهم أن يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه إلى ملزومه؛ كما في طويل النجاد يراد به طويل النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه إلى ملزومه الذي هو طول القامة، وههنا كذلك فإن بائناً محمول على معناه، لكن لينتقل منه إلى ملزومه وهو الطلاق بصفة البينونة عند النية، وهو أيضاً لا يخلو من خدشة فتأمل (إلا: اعتدي، واستبرئي رحمك، وأنت واحدة) استثناء من قوله: حتى كانت بوائن، يعني أن ألفاظ الكنايات كلها بوائن إلا هذه الألفاظ الثلاثة فإنها رجعية لأجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديراً، أما في قوله: اعتدّي فلأنه يحتمل اعتداد نعمة الله عليها، ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة، فإذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي، فإن كانت مدخولاً بها يثبت الطلاق اقتضاء كأنه قال: اعتدّي لأني طلقتك، أو طلقي ثم اعتدّي، أو كوني طالقاً ثم اعتدّي، فيقع الطلاق وتجب

فإنّ عمله كعمل ما جعل كناية عنه، ولفظ الطلاق لا يوجب البينونة بنفسه، فعلم أنّها عوامل لحقائقها، وإنّما يكون هذا الاسم على أصل الشافعي حقيقة لهذه الألفاظ؛ لأنّ الواقع بها رجعي عنده إلاّ في قول الرجل: آعتدِّي، واستبرئي رحمك، وأنت واحدة.

آعلم أنّ قوله: اعتدّي كناية لاحتماله وجوهاً متغايرة إذ حقيقة الاعتداد للحساب فيحتمل أن يراد به عدُّ نعم الله، ونعم الزوج، وغير ذلك، ولا أثر لذلك في قطع النكاح. ويحتمل أن يراد به: عدّ الأقراء، فإذا نوى الأقراء وهو الاعتداد من النكاح، وتعين وجه الطلاق بهذه النية، وقع الطلاق به بعد الدخول اقتضاء لأنّ الأمر بالاعتداد لا يصح بدون الطلاق، والطلاق معقب للرجعة، وإن كان قبل الدخول وقع به الطلاقُ عند النيةِ بآعتبار أنّه مستعار عن الطلاق لأنّ الطلاق سبب للاعتداد فآستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو الطلاق، فلذلك كان رجعياً.

فإن قلت: ما ذكرت غير صحيح لوجوه:

أحدها: أنه لو جعل مستعاراً عن الطلاق فلا يخلو إمّا أن جعل مستعاراً عن قوله: أنت طالق، أو مطلقة، أو طلقتك، أو طلقي لا يجوز الأول، والثاني، والثالث للاختلاف في الصيغة لأنّ قوله: اعتدِّي أمر، والأول والثاني ليسا بفعل، والثالث وإن كان فعلاً فليس بأمر، ولا بدّ للاستعارة من الاشتراك في الصيغة، فآنظر في قوله: وهبت ابنتي منك، وزوّجت ابنتي منك، وقوله:

العدة، وإن كانت غير مدخول بها فحينئذ لا عدة عليها أصلاً، فيجب أن يجعل قوله: اعتدّي مستعاراً عن قوله: كوني طالقاً أو طلقي، فقد ذكر المسبب وأريد به السبب، وهو جائز إذا كان المسبب مختصاً بالسبب، والاعتداد في الأصل وبالذات مختص بالطلاق لأنها ما شرعت إلا لتعرف براءة الرحم، وأما في الأمة إذا أعتقت فإنما شرع عليها العدة تشبيهاً بالطلاق، وفي الموت إنما شرعت لأجل

الحداد، أنت حرة، وأنت طالق، كيف تطابقاصيغة، وكذا الرابع، لأنّه لو قال لها: طلقي لا يقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ.

وثانيها: أنّ الطلاق قبل الدخول ليس سبباً لوجوب العدّة لِعدم وجوبها عليها بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿فما لكم عليهنّ من عدّة تعتدونها﴾ فأنى يصح الاستعارة، وإن كان سبباً فآستعارة المسبب للسبب غير جائزة كما مر وهو الوجه الثالث.

قلت: نجعله مستعاراً عن قوله: كوني طالقاً، فقد صرّح في الفتاوى أنّه إذا قال لها: تو طلاق باشي أو طلاق شو، أنّها تطلق من غير نية. والطلاق سبب لوجوب العدّة بالنظر إلى الأصل إذ النكاح شرع للتوالد والتناسل فكانت شرعيته للدخول لا للطلاق، فتطليقها قبل الدخول بها يكون من العوارض، والعوارض غير داخلة في القواعد وآستعارة المسبب للسبب إنّما لا يجوز إذا لم يكن مختصاً به. أما إذا كان مخصوصاً به فيجوز لأنّه حينئذ يصير كالعلة والمعلول، وهذا لأنّه لا يجوز آستعارة الطلاق للعتاق، والنكاح للبيع، لأنّه كما يثبت ملك المتعة بالبيع يثبت بالهبة والإرث والوصية والاستيلاء، فلم يكن لملك المتعة آختصاص بالبيع. وكذلك زوال ملك المتعة كما يثبت بالعتاق يثبت بالرضاع والمصاهرة والارتداد، فلا يجوز آستعارة الحكم المسبب في مثل هاتين الصورتين، لتزاحم الأسباب، وعدم الاختصاص المجوّز للاستعارة. فأما إذا وجد الاختصاص فيجوز آستعارة المسبب للسبب، كما قال الله تعالى: ﴿أعصر خمراً﴾ أي: عنباً إذ لا بدّ للخمر من العنب عندنا، فهي النّيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد على اختلاف فيه، فكذلك هنا، لا تصوّر للعدة بدون الطلاق نظراً إلى الأصل، فوجد الاختصاص المجوز للاستعارة فيجوز، وكذلك قوله:

فلا يكون في الواقع من العدة، ولذا شرعت بالأشهر دون الحيض، وأما في قوله: استبرئي رحمك فلأنه يحتمل أن يكون طلب براءة الرحم لأجل الولد، أو لنكاح زوج آخر، فإذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي، فإن كانت مدخولاً بها

أستبرئي رحمك محتمل، لأنّ معناه آطلبي براءة رحمك، فجاز أنْ تكون البرآءة للوطء أو للتزوّج بزوج آخر، فيثبت الطلاق عند نيته بعد الدخول آقتضاء، وقبل الدخول جعل مستعاراً كما مر في آعتدي إذ هو تصريح بموجب الاعتداد فأخذ حكمه، وقد صح أنّ النبيّ عليه السلام قال لسودة: آعتدي ثم راجعها، وقال لحفصة: آعتدي ثم راجعها، فكان المعقول الذي بينا مؤيداً بهذا النص.

فإن قلت: إذا ثبتت الرجعة بالسنة في قوله: آعتدّي، فينبغي أن يثبت بغيره من الألفاظ بالقياس لأنّ الكل كناية.

قلت: ثبوت البينونة في سائر الكنايات على وفاق القياس، لأنّ قوله: بائن يقتضي البينونة بنفسه، وكذا البتة وغيرها، وعدم ثبوت البينونة هنا فيقتصر بالنص على خلاف القياس على مورده، ولا يتعدى عنه إلا إذا كان في معناه من كل وجه، فحينئذ تثبت دلالة كما في قوله: آستبرئي رحمك كما مر، وكذلك قوله: أنت واحدة يحتمل أن يكون نعتاً لمصدرمحذوف، أي: أنت ذات تطليقة واحدة، فحذف أوّلاً المضاف الذي هو ذات، ثم حذف الموصوف الذي هو تطليقة، كذا في المقتصد. ويحتمل صفة للمرأة، أي: واحدة عند قومك، أو

فكأنه قال: كوني طالقاً ثم استبرئي رحمك، وإن لم تكن مدخولاً بها يكون قوله: استبرئي رحمك مستعاراً من قوله: كوني طالقاً على نحو كل ما مر في اعتدّي، وأما ـ أنت واحدة ـ فلأنه يحتمل أن يكون معناه: أنت واحدة عند قومك، أو عندي في الجمال أو المال، ويحتمل أن يكون معناه: أنت طالق طلقة واحدة، فإذا نوى هذا فيقع الطلاق الرجعي، ولهذا قال بعضهم: إنه إن قرىء ـ واحدة ـ بالرفع لم تطلق قط؛ لأن معناها: منفردة عن قومك، وإن قرىء ـ واحدة ـ بالنصب يقع الطلاق البتة لأن معناها: أنت طالق طلقة واحدة، وإن قرىء بالوقف فحينئذ يحتاج إلى النية؛ فإن نوى تقع الرجعية عندنا؛ ولا تقع عند الشافعي رحمه الله، ولكن الأصح أن لا اعتبار للإعراب لأن العوام لا يميزون عن وجوه الإعراب، فعلى كل حال يحتاج إلى النية، أما في الوقف

منفردة عندي ليس لي معك غيرك، أو واحدة نساء العالم في الجمال والمال والكمال، فإذا زال الإبهام بنية الطلاق كان دلالة على صريح الطلاق. والصريح معقب للرجعة لا عاملاً بموجبه إذْ موجبه التوحيد وهو لا ينبىء عن فضلاً عن الرجعة.

(والأصل في الكلام الصريح، وفي الكناية قصور، وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات).

أعلم أنّ الأصل في الكلام الصريحُ؛ لأنّ الكلام وضع للإفهام، والصريح هو التام في الإعلام. فأمّا الكناية ففيها قصور بأعتبار الاشتباه فيما هو المرام، وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات، ولهذا قلنا: إن ما يسقط بالشبهات لا يثبت بالكنايات، حتى إن المقر على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة، لا يستوجب العقوبة؛ لأنّ الكلام للإفهام وضع، وللإعلام نصب، وإنّما يعمل بالكنايات للحاجة، فصارت بمنزلة الضرورات التي يؤتى بها عند الحاجة، ولهذا لا يجب حدُّ القذف إلّا بصريح الزنا، حتى لو قذف رجل رجلاً بالزنا فقال له رجل آخر: صدقت لا يحدّ المصدق لأنّ ما تلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوهاً مختلفة، فإنّه كما يحتمل التصديق في الزنا يحتمل أن يريد به صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن في هذا، وكذا إذا قال لغيره: لست بزان يريد التعريض بالمخاطب

والنصب فظاهر أنه يصح معنى الطلاق بالنية، وأما في الرفع فلأنه يحتمل أن يكون معناه: أنت ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

(والأصل في الكلام الصريح، ففي الكناية ضرب قصور) لأنها تحتاج إلى النية أو دلالة الحال بخلاف الصريح (ويظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات) وهو الحدود والكفارات، فإنها لا تثبت بالكناية كما إذا أقر على نفسه بأني جامعت

لا يحد؛ لأنّه ليس بتصريح في النسبة إلى الزنا، وكذا في كل تعريض لا يجب الحد.

فإن قلت: لو قذف رجل رجلاً بالزنا فقال رجل آخر: هو كما قلت، حدّ هذا الرجل وهذا تعريض.

قلت: كاف التشبيه يوجب العموم في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قول علي رضي الله عنه: «أنّما أعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا» أنه مجرى على العموم فيما يسقط بالشبهات، وفيما يثبت مع الشبهات، فهذا الكاف أيضاً يوجب العموم؛ لأنّه حصل في محل يحتمله فكان نسبته له إلى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الأول كما هو موجب العام عندنا أي: بمنزلة كلام الرجل الأوّل، بخلاف الظاهر عندنا. ويفرق بين الظاهر والصريح بأن الظهورَ في الصريح أتم بانضمام كثرة الاستعمال إليه، بخلاف الظاهر، وبين الكناية والمجاز بأنّه لا جواز للمجاز بلا اتصال صورة أو معنى كما مر، ويكنى عن الحبشي بأبي البيضاء، وعن الضرير بأبي العيناء ولا اتصال بينهما، ولأنّ الحقيقة قد تراد في موضع الكناية مع ما كني له، ولا تراد الحقيقة عند إرادة المجاز، بل تتنحى الحقيقة عند إرادة المجاز، وبيانه في: كثير الرماد عند إرادة الجود، فإن كثرة الرماد يفهم مع ما يلزمه من الجود، فإنّه إذا كان كثير الرماد، كان كثير الإيقاد، وكان كثير الطبخ، وكان كثير الأضياف، وكان جواداً، فتراد كثرة الرماد لا لذاته ولكن لإثبات الجود.

فلانة جماعاً حراماً يجب عليه حد الزنا، وكذا إذا قال لأحد: جامعت فلانة؛ لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكتها أو زنيت بها، وكذا إذا قال لآخر: زنيت؛ فقال: صدقت لا يحد حد الزنا لأنه يحتمل أن يكون معناه: صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما إذا قذف رجلاً بالزنا فقال الآخر: هو كما قلت: يحد هذا المصدّق حد القذف لأن كاف التشبيه يوجب العموم في جميع ما وصف به فبطل كونه كناية، ثم شرع المصنف رحمه الله في التقسيم الرابع فقال:

وإذا قلت: فلان أسد، لا يفهم فيه الهيكل المخصوص أصلاً بل يتنحى لما آنتقل عن موضعه الأصلي إلى موضع المجاز، وفي الكناية: ما آنتقل عن موضعه الأصلي، بل تثبت اللوازم بواسطة ثبوته فكانا في طرفي نقيض.

والحاصل: أن الكناية ما آستتر المراد به، وهذا الاستتار جاز أن يكون في موضع الحقيقة، وجاز أن يكون في موضع المجاز، والصريح: هو البيّن في الظهور، فجاز أن يكون المجاز بينا جلياً كعليّ أسد الله، وجاز أن يكون خفياً كما في كثير من المجاز. وبين الخفي والكناية أن الخفي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة ولا خفاء في ذاته كآية السرقة فإنّها ظاهرة في ذاتها ولكن الطرّاز آختص بآسم آخر فخفي المراد بهذا النص في حقه، وأمّا الكناية فقد لا تكون مفهوم المعنى بنفسه كهاء المغايبة.

بيان القسم الرابع.

(أما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام)، وأريد به قصداً، ويعلم قبل التأمل أنّ ظاهر النص متناول له.

(وأما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له) إنما عد الاستدلال من أقسام آلنظم تسامحاً لأنه فعل آلمستدل والذي هو من أقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة النص، والاستدلال هو الانتقال من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس؛ والأخير هو المراد ههنا، والنص هو عبارة القرآن أعم من أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مفسراً أو خاصاً، وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله: ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له، والعمل هو عمل المجتهد أعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى: وأما انتقال الذهن من عبارة القرآن إلى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له، والمراد من هذا السوق أعم مما يكون في النص فإن السوق في النص ما يكون مقصوداً أصلياً، وفي عبارة النص ما كان مقصوداً أصلياً أو لا، فإذا تمسك أحد لإباحة

(وأما الاستدلال بإشارة النصّ فهو: العمل بما ثبت بنظمه لغة، لكنه غير مقصود ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه)، حتى لا يفهم بنفس الكلام في أول ما قرع سمعه من غير تأمل، فسميناه إشارة، ونظيره من المحسوسات: أنّ من نظر إلى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة بأطراف عينيه من غير قصد، فما يقابله فهو المقصود بالنظر، وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئي بطريق الإشارة تبعاً لا قصداً، وهذا (كقوله تعالى) ﴿وعلى المولود له رزقهنّ﴾، سيق لإثبات النفقة وفيه إشارة إلى أنّ النسب إلى الآباء).

اعلم أنّ الثابت بعبارة هذا النص وجوب نفقتها على الوالد، فإنّ الكلام سيق لذلك، والثابت بالإشارة إن نسبة الولد إلى الأب؛ لأنّه نسب الولد إليه بحرف اللام المقتضية للاختصاص فيكون دليلاً على أن المختص بالنسبة هو

النكاح بقوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم﴾ كان عبارة النص وان لم يكن نصاً فيه بل ظاهراً بخلاف العدد فإنه نص فيه.

(وأما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه) فقوله: بنظمه؛ شامل للعبارة والإشارة ولكن تخرج به دلالة النص لأنه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم، وقوله: لغة، يخرج به المقتضى لأنه ليس بثابت لغة بل شرعاً أو عقلاً، وقوله: لكنه غير مقصود ولا سيق له النص؛ تخرج به العبارة لأنها مقصودة ومسوقة، وقوله: ليس بظاهر من كل وجه؛ زيادة تأكيد في إخراج العبارة وتوضيح للتعريف وإن لم يكن محتاجاً إليه؛ يعني أنه ظاهر من وجه دون وجه كما إذا رأى إنسان إنساناً يقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن يمينه وشماله بمؤق عينه من غير التفات وقصد فالأول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة، (كقوله تعالى: ﴿وعلى المولود له رزقهنّ وكسوتهنّ) مثال للعبارة والإشارة معاً، وضميرهنّ، راجع إلى الوالدات المذكورة في قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين﴾ فإن كان المراد به إيجاب نفقتها وكسوتها لأجل أنها

الوالد وأنّ للأب ولاية حق التملك في مال الابن، فإنّ الإضافة بحرف اللام دليل الملك، كما يضاف العبد إلى سيده فيقال: هذا العبد لفلان، وإليه أشار رسول الله عليه السلام بقوله: «أنت ومالك لأبيك»، وأنّه لا يعاقب بسببه أي: لا يقتل قصاصاً بقتله، ولا يحد بوطء جاريته، وإن علم حرمتها؛ لأنّه نسب إليه بلام الملك فلا يستوجب العقوبة بسببه كالمالك بمملوكه.

وإن الأب ينفرد بتحمل نفقة الولد، ولا يشاركه فيها أحد، كنفقة عبده لا يشاركه فيها أحد؛ لأنّه أوجب النفقة عليه بهذه النسبة، ولا يشاركه أحد في هذه النسبة، فكذا لا يشاركه أحد في حكمها.

وإن الولد إذا كان غنياً والأب محتاجاً له لم يشارك الولد أحد في نفقة الأب للنسبة بلام الملك، وفي قوله تعالى: ﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾ دليل على وجوب نفقة سائر القرابات غير الأولاد خلافاً للشافعي، فالوراثة في الأصل بآعتبار القرابة؛ فيتناول الأخ والعم وغيرهما بعمومه، إذ كل وحد منها يسمى وارثاً يتناولهم بمعناه أيضاً؛ لأنّه مشتق من الإرث أي: مَنْ يأخذ الإرث. وفيه إشارة إلى أنّ النفقة على الأقارب سوى الوالد بقدر حصتهم من الميراث، حتى إنّ نفقة الصغير على الأم والجد تجب أثلاثاً؛ لأنّ الوارث آسم مشتق من الإرث كالزاني والسارق، من الزنا والسرقة، فيجب بناء الحكم على معناه. وفي قوله تعالى: ﴿رزقهنّ وكسوتهن﴾ إشارة إلى أن أجر الرضاع يستغني عن التقدير بالوزن والكيل وإنّما نعتبر فيه المعروف فيكون دليلاً لأبي حنيفة رحمه الله في جواز آستئجار الظئر بطعامها وكسوتها، وقوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ فالآية سيقت لبيان آستحقاق سهم من الغنيمة

زوجته ومنكوحته فلا مضايقة فيه، وان كان لأجل أنها مرضعة لولده يُحمل على أنهنّ مطلقات منقضية عدتهنّ؛ وعلى كل تقدير (سيق لإثبات النفقة؛ وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء) لأن المعنى: وعلى الذي ولد الولد لأجله رزق الوالدات

للفقراء المهاجرين؛ لأنّها نزلت لبيان هذا الحكم على سبيل التفسير لما سبق من أوّل الآية، وهو قوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه﴾ إلى قوله: للفقراء المهاجرين، وقوله: ﴿للفقراء﴾ بدل من قوله تعالى: ﴿ذي القربى﴾، والمعطوف عليه بإعادة اللام كقوله: ﴿للذين استضعفوا لمن آمن منهم﴾ وهم المهاجرون ﴿والذين تبوّؤا الدار﴾ أي والانصار وهو المعطوف على المهاجرين ﴿والذين جاؤا من بعدهم﴾ عطف على المهاجرين أيضاً، وهم الذين هاجروا من بعد، وفي الآية إشارة إلى زوال أملاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها، فإنه سماهم فقراء مع إضافة الديار والأموال إليهم، والفقير حقيقة؛ من لا يملك المال، لا من بعدت يده عن المال لأنّ الفقير ضدّ الغنيّ، والغنيّ حقيقة من يملك المال لا من قربت يده من المال، فالمكاتب ليس بغني حقيقة وإن كان في يده أموال، حتى لا يجب عليه الزكاة ويحل له أخذ الصدقة، وابن السبيل غني حقيقة وإن بعدت يده عن المال، لقيام ملكه حتى وجبت الزكاة عليه؛ ومطلق الكلام محمول على حقيقته، وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام، ولكن لمّا لم يتبين ذلك إلا بالتأمل سميناه الإشارة ولهذا آختلف العلماء فيه لاختلافهم في التأمل، ولهذا قيل: الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية من الصريح؛ وبهذا يفرق بين الظاهر والإشارة فإنّهما وإن استويا من حيث الكلام لم يسق لهما إلاّ أنّهما افترقا باعتبار أن الإشارة قد تكون خفية فيحتاج إلى التأمل، بخلاف الظاهر، وقوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ ،فالثابت بالعبارة بيان المنة للوالدة على الولد لأنّ أول الآية وهو قوله: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً﴾ يدل على ذلك، وفيه إشارة إلى أنّ أقل مدّة الحمل ستة أشهر؛ لأنّه ثبت أن مدّة الفصال: حولان بقوله تعالى: ﴿وفصاله في عامين﴾ فبقي للحمل ستة أشهر، ولهذا خفي ذلك على أكثر الصحابة، وآختص بفهمه آبن عباس. فقد روي أنّ رجلاً تزوّج امرأة فولدت لستة أشهر فهم عثمان برجمها، فقال ابن عباس: أما إنها لو خاصمتكم لخصمتكم، قال الله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾، وقال: ﴿وفصاله

في عـامين﴾ فـإذا ذهب للفصال عـامان فلم يبق للحمـل إلاّ ستة أشهـر، فـدرأ عثمان عنها الحدّ. وقولـه تعالى: ﴿أحـل لكم ليلة الصيام الـرّفث إلى نسائكم﴾ إلى قوله: ﴿وكلوا وآشـربوا حتى يتبـين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ فالثابت بالعبارة إباحة الأكل والشرب والجماع في جميع الليل، وانتساخ ما كـان قبله من التحريم، والثـابت بالإشـارة: آستواء الكل في الحظر؛ لأنه قال: ﴿ثم أتمـوا الصيام إلى الليـل﴾ أي الكف عن الأكل والشرب والجماع، فكان حظر الكـل بطريق واحـد لدخـول الكل تحت خـطاب واحد، فآستوى الكل في ايجاب الكفارة فلم يكن للجماع آختصاص بـالكفارة. كما قال الشافعي، وصحة نية الصوم بعد طلوع الفجر؛ لأنّه أباح الجماع والأكل والشرب إلى آخر الليل، ثم أمر بالصوم بقوله: ﴿أتموا الصيام﴾ وثم للتـراخي، والصـوم يكون بـالنية والإمسـاك، فتصير النيـة بعد طلوع الفجـر ضـرورة؛ لأنّ الليلَ لا ينقضي إلاّ بجزء من النهـار، وإنّما جـاز تقديم النيـة على الفجـر بالسنـة للتخفيف، إذ لا معنى لاشتـراط نيـة الأداء في غـير وقت الأداء إلاّ أنّ النيـة في الليـل أصـل، وصحة صـوم من أصبح جنبـاً؛ لأنّه أبـاح الجماع إلى آخـر الليل، وإذا جـامع في آخـر الليـل يكـون الاغتسـال بعـد طلوع الفجـر ضـرورة، وقـولـه: ﴿فكفـارته إطعـام عشرة مسـاكين من أوسط مـا تطعمـون أهليكم أو كسوتهم أو تحـرير رقبـة﴾ فالآيـة سيقت لإيجاب نـوع من هذه الأنـواع الثلاثـة عـلى سبيـل التخيير، وفيه إشارة إلى أنّ الأصل في الإطعام الإباحة، والتمليك ملحق بـه لأنّ الإطعام فعل متعد لازمه طعم يـطعم كالإجـلاس متعد من جلس ومعنى طعم: أكل فالإطعام جعله آكلاً، فإذا لم يكن لازمه ملكاً لم يكن متعديـه تمليكاً كسـائر الأفعال إذا صارت متعدية بإدخال الهمزة، لم تبطل حقيقتها، فإذا سلط المسكـين

وكسوتهن فالنسبة إليه بلام الاختصاص يعرف به أن الأب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الـوالد والأب فـإنه لا يـدل على هـذا المعنى إذ ليس فيه لام الاختصـاص، وكذا يشـير هذا: إلى أن لـلأب حق التملك في مـال ولـده عنـد

على الطعام حتى صار طاعماً فقد تم التكفير فلا حاجة إلى التمليك منه، وجعل التمليك فيه أصلاً ترك لحقيقة الكلام، وإنّما ألحقنا التمليك به لأنّ الإباحة جزء من التمليك تقديراً والتمليك كله لأنّ حاجات الفقير كثيرة وملك الطعام سبب لقضاء كلها، فإذا ملكه من الفقير فكأنه قضاها كلها ومن الحوائج الأكل، فصار كأنه أتى بما هو المنصوص عليه، وزعم المخالف وهو: أحمد بن سهل: بأنّه لا يجوز التمليك لجواز أن لا يطعم المسكين فكان تركاً للمنصوص عليه باطل، لأنّ النص واقع على ما هو جزء من الكل وهو الإباحة، فعدّيناه إلى تمليك الكل الذي يشتمل على المنصوص عليه وغيره، فيكون عملاً بالنص معنى، والكسوة تخالف الإطعام، فإنّ الكفارة ثمة لا تتأدى إلا بتمليك الثوب من الفقير لأنّ النص ثمة يتناول التمليل لأنّه جعل العين كفارة إذ الكسوة بكسر الكاف آسم للثوب، وبفتح الكاف اسم للفعل وهو الإلباس. والعين لا تصير كفارة إلّا بالتمليك من الفقير، فلمّا صار النص واقعاً على التمليك الذي هو قضاء للحوائج كلها لم تستقم تعديته إلى ما هو جزء منها، وهو الإعادة، على أن الإعادة مع كونها جزءاً قاصرة؛ لأنّها غير لازمة لإمكان الاسترداد، فتكون منقضية قبل كمال المنفعة والإباحة في الطعام لازمة لأنّه لا يتمكن من الاسترداد بعد الأكلِ فكانت كاملة، فهما في طرفي نقيض أي: الإطعام والكسوة؛ لأنّ الأوّل فعل، والثاني عين، والفعل مع اللّافعل نقيضان، أو الإعارة في الكسوة والإباحة في الطعام في طرفي نقيض؛ لأنّ إحداهما جزء المنصوص عليه، والأخرى كله مع التفاوت الذي بينا، وهو أن إحداهما لازمة والأخرى غير لازمة، وشرط التمليك في الطعام قياساً على الكسوة غلط في الأصل والفرع. أما في الفرع فلأنّ الإباحة في الإطعام منصوص عليها، وأما في الأصل: فلأنّ ما يفعل بالكسوة ليس حكماً شرعياً ليصح تعديته إلى غيره، وآشتراط التمليك فيه يثبت ضرورة وضمناً؛ لأنّ الواجب علينا فعل التكفير كما في العبادات، فحقوق الله تعالى قبلنا أفعال آبتلانا بإقامتها أو كف، وما ذاك إلّا التمليك، فيزيد ضرورة فلا يقبل التعليل، وسيعرف في باب القياس إن شاء الله تعالى،

وفي لفظة: الإطعام والكسوة والمساكين إشارة إلى أنّ المصروف إليه صار أهلاً لحاجته إلى الطعام والكسوة؛ لأنّه نص على صفة تنبىء عن الحاجة في المصروف إليه، وهي: المسكنة؛ ولأنّ الله تعالى ما شرع صلة مالية إلا للحاجة إليها ولما خص هذه الصلة بالكسوة وهي آسم لثوب يكتسى وبالإطعام وهو يقتضي الحاجة إلى الطعم؛ لأنّ إطعام الطاعم لا يتكوّن كتمليك المالك، علم أنّ سبب الاستحقاق الحاجة إلى الطعام والاكتساب وأنّ الواجب قضاء الحوائج لا أعيان المساكين، وهذه الحاجة تتجدّد بتجدّد الأيام لفقير واحد، فصار المسكين الواحد بآختلاف الأزمنة المجدّدة للحاجة، بمنزلة المساكين، فإذا أطعم مسكيناً واحداً في عشرة أيام صار كأنه أطعم عشرة في ساعة، لوجود عدد الحوائج، فيجوز بإشارة النص.

فإنْ قلت: فقد جوزتم في الكسوة أن يصرف عشرة أثواب إلى مسكين واحد في عشرة أيام، والحاجة إلى الكسوة لا تتجدّد في كل يوم وإنما يحتاج إليها في كل ستة أشهر، أو نحو ذلك.

قلت: ما ذكرت حاجة اللبوس والثوب قائم إذا اعتبرت اللبوس، فأمّا إذا آعتبرت جملة الحوائج فهو مالك تقديراً. وقد بينا أنّ التكفير في الكسوة يحصل بالتمليك وأنّ التمليك قائم مقام قضاء جميع الحوائج، فكان ينبغي أن يصح الأداء على هذا متواتراً، غير أن الحاجاتِ إذا قضيت لم يكن بد من تجدّدها، ولا تجدّد إلا بالزمان، فقدر ذلك بيوم، حتى قال بعض مشايخنا: يجوز الأداء في يوم واحد إلى مسكين واحد العشرة كلها في عشر ساعات، لأنّ الحاجة تتجدد بتجدد الزمان، وقد تعذر الوقوف على حقيقة الحاجة فيجعل باعتبار كل ساعة، كأنّ الحاجة متجددة حكماً إلاّ أنّه غير معلوم فكان التقدير باليوم أحق، وتمليك الطعام مثل الثوب، حتى يجوز في عشر ساعات عند البعض، أما الإباحة فلا تصح إلاّ في عشرة أيام؛ لأنّ الواحد لا يستوفي في يوم واحد طعام عشرة

الحاجة لأنه مملوكه، وإلى أنه لا يشارك الوالدَ أحدٌ في نفقة ولده كما لا يشاركه في

مساكين، فلا تتجدد الحاجة فيها إلّا بتجدد الأيام ولا يلزم أنّه إذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة يصح، وإن قبضهما من رجل واحد لا يصح لأنّ كل واحد منهما مأمور بالأداء إلى الفقير، فبأداء أحدهما لا يخرج الفقير عن كونه فقيراً فيكون الثاني مؤدياً إلى الفقير، وإن أدى الأوّل في تلك الساعة لأنّ أداء الأوّل في حق الثاني كالعدم، فلم يوجد كل واحد بالتفريق لوصول أداء كل واحد إلى الفقير، بخلاف ما إذا كان المعطى واحداً لأنّه مكلف بالتفريق لما مر، وقوله عليه السلام: «أغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم»، فالثابت بالعبارة: وجوب أداء صدقة الفطر في يوم العيد إلى الفقير لأنه سيق الكلام له، وفيه إشارة إلى أنّها لا تجب إلّا على الغني، لأنّ الإغناء من غير الغني لا يتصوّر، كالتمليك من غير المالك، وأن الواجب الصرف إلى المحتاج؛ لأنّ إغناء الغني إثبات الثابت، وإنّما يتحقق إغناء المحتاج، وأن المستحب أداؤها قبل الخروج إلى المصلى ليحضر المصلي فارغ البال من قوت العيال، فلا يحتاج إلى السؤال، وأنّ وجوب الأداء يتعلق بطلوع الفجر، لأنّ اليوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وإنّما يغنيه عن المسئلة في ذلك اليوم أداء فيه، وأنّ الواجب يتأدى بمطلق المال لأنّه آعتبر الإغناء، وذا يحصل بالمال المطلق، وأنّ الأوْلى أنْ يصرفها إلى فقراء المسلمين؛ لأنّه يوم عيد للأغنياء والفقراء وإنّما يتم ذلك للفقراء إذا استغنوا عن السؤال فيه، وأن يصرف صدقته إلى مسكين واحد لأنّ الإغناء به يحصل، وإذا فرقها على المساكين لم يتم معنى الإغناء، وما كان أتم فيما هو المنصوص عليه كان أكمل. فهذه أحكام عرفت بإشارة الحديث وهو معنى قوله عليه السلام: «أوتيت جوامع الكلم».

(وهما سواء في إيجاب الحكم)؛ لأن كل واحد منهما ثابت بالنظم، (إلّا أنّ الأول: أحق عند التعارض) لاختصاصه بالسوق، وللإشارة عموم كما للعبارة؛

هذه النسبة أحد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الأحمدي. (وهما سواء في إيجاب الحكم إلّا أن الأول أحق عند التعارض) يعني أن كلاً من العبارة

لأنّ الثابت بالإشارة كالثابت بالعبارة من حيث إنّ كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام، والعموم بأعتبار الصيغة فيحتمل التخصيص كالثابت بالعبارة. وقال بعض مشايخنا لا يحتمل الخصوص؛ لأنّ العموم فيما سيق الكلام لأجله، فأما ما كان بطريق الإشارة فهو زيادة على المطلوب بالنص، فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل التخصيص.

والاشارة قطعي الدلالة على المراد؛ لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض؛ مثاله: قوله عليه السلام في حق النساء «إنهن ناقصات عقل ودين؛ قلن وما نقصان عقلنا وديننا؟ قال عليه السلام: أليس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال؟ قلن: بلى؛ قال عليه السلام: فذلك من نقصان عقلها، ثم قال عليه السلام: تقعد إحداكن شطر دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي؛ قلن: بلى، قال عليه السلام: فذلك من نقصان دينها» فالحديث وان كان مسوقاً لنقصان دينهنّ لكنه يفهم منه اشارة أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً لأن لفظ الشطر موضوع للنصف في أصل اللغة؛ وبه تمسك الشافعي رحمه الله في أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً ولكنه معارض بما روى أنه عليه السلام قال: «أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليهن ،وأكثره عشرة أيام»لأنه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الاشارة.

(وللاشارة عموم كما للعبارة) لأن كلاً منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل أن يكون كل منهما خاصاً وأن يكون عاماً مخصوص البعض وغيره؛ ومثال الاشارة المخصوص البعض: قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات﴾ فانه سيق لعو درجات الشهداء؛ ولكنه يفهم منه إشارةً أن لا يصلَّى عليه لأنه حى والحي لا يصلَّى عليه، ثم خص حمزة رضي الله عنه «فإنه عليه السلام صلى عليه سبعين صلاة» وهذا كله على رأي الشافعي رحمه الله، وأما على رأينا فمثاله: ما قيل أنه خص من عموم قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له﴾ الآية وطء الأب جارية ولده فإنه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف.

(وأما الثابت بدلالة النص، فما ثبت بمعنى النص لغة لا آجتهاداً، كالنهي عن التأفيف، يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد).

آعلم أنّ الثابت بدلالة النص: ما ثبت بمعنى النظم لغة، وإنّما يعنى به ظاهراً يعرف بسماع اللفظ من غير تأمل، حتى آستوى فيه الفقيه ومن ليس بفقيه من أهل اللغة، فمن حيث إنّه لم يثبت بعين اللفظ لم نسمه عبارة ولا اشارة، ومن حيث إنّه يثبت بمعنى النص لغة لا رأياً ولا اجتهاداً لوضوحه، سميناه دلالة لا قياساً. ولسنا نعني به ظاهر معنى اللغة، ولكنّا نعني به ما يؤدي إليه معنى اللغة، كالضرب، فله معنى لغوي وهو: آستعمال آلة التأديب في محل صالح له بالإيقاع عليه، وهو يفضي إلى الإيلام، وهو مستفاد من المعنى

(وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى لغة لا اجتهاداً) عدل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي أن يقول: أما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت، لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام، حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد، وتارة العبارة والاشارة وهو من أقسام النظم حقيقة، وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم؛ ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود، وعلى كل تقدير خرجت من قوله: بمعنى النص؛ العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التأفيف، وقوله لغة تمييز عن معنى النص، ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لأنهما ثابتان شرعاً أو عقلاً، وقوله: لا اجتهاداً، تأكيد لقوله لغة؛ وفيه رد على من زعم أن دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي، وكيف يكون هذا والقياس ظني لا يقف عليه إلا المجتهد، والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من أهل اللسان؛ وأيضاً كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر، والقياس (كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد) في المثال مسامحة، والأولى أن يقول: كحرمة الضرب الذي يوقف عليه

اللغـوي، وليس بعين المعنى اللغـوي، فصـار للضـرب صـورة معلومـة، ومعنى مقصود، وهو الإيـلام، فبدونـه لا يسمى ضربـاً عرفـاً؛ بل لعبـاً، فالجمـع بين المنصوص عليه وغير المنصوص عليه بما أدى إليـه المعنى اللغوي: دلالـة النص، والجمع بينهما بالمعنى المستنبط شرعاً: قياس. وقـال بعض مشايخنـا: دلالة النص والقياس سواء؛ لأنّ القياس ليس إلا إثبات مثـل حكم المنصوص عليـه في غيره بمثـل المعنى الذي تعلق بـه الحكم في الأصل، وهـو موجـود في الدلالـة، غير أنّ المعنى المـوجب إذا كان خفيـاً يسمى: قياسـاً، وإذا كـان جليـاً يسمى: دلالـة، وليس كذلك فـإنّ التأفيف حـرّم بقولـه تعالى: ﴿ فـلا تقل لهـما أفٍ﴾ وهو كلمـة كـراهية تـذكر عنـد التضجـر، ولـه صـورة معلومـة ومعنى مقصـود لأجله تثبت الحرمة، وهو الأذى، وهذا معنى يفهم منه لغة، حتى شارك فيه غير الفقهاء أهل الـرأي والاجتهـاد، كمعنى الإيـلام من الضـرب، ثم يعـدى حكمـه إلى الشتم والضرب بذلك المعنى لأنّ الأذى الموجود في التأفيف موجود فيهـما وزيادة، فهـذا دلالـة وليس بقياس، فـالقياس آستنبـاط علة من النص بالـرأي ظهر أثـرهـا في الحكم شرعاً لا لغة، كما يقول في قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطه مثـلاً بمثل» أنّـه معلول بـالقدر والجنس بـالرأي فـإن ذلـك لا يتنـاولـه صـورة النـظم ولا معنـاه اللغوي. بيانه: أن قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة الـخ» معناه: بيعـوا، إذِ الباء للإلصاق، فيقتضي فعلاً، والأمر للإيجاب والبيع مبـاح، فيصرف الأمـر إلى الحـال التي هي شرط، والممـاثلة لا تجب في موضـع لا يتصور فيـه المماثلة لأنّـه يصـير تكليف ما ليس في الـوسع، فلمّا أوجب التسـوية في هـذه الأمـوال دل أنّها أمثـال متساويـة، ولن يكـون كـذلـك إلا بـالقـدر والجنس، فكـل مـوجـود من

من النهي عن التأفيف، والمقصود واضح، يعنى أن قولـه تعالى: ﴿فـلا تقل لهـما أف﴾ معناه الموضوع له النهي عن التكلم بـأف فقط؛ وهو ثـابت بعبارة النص؛ ومعناه اللازم الـذي هو الايـلام دلالة النص؛ ومـا ثبت منه هـو حرمـة الضرب والشتم، والأمثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات.

المحدثات موجود بصورته ومعناه فإنما تقوم المماثلة بهما. فالأول مسوٍ للصورة، والثاني مسوٍ للمعنى. والمراد بالمثل: القدر، وبالفضل: الفضل على القدر، فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر، ثم الحرمة بناء على فوات حكم الأمر، فإذا وجدنا الأرُزّ وغيره أمثالاً متساوية لوجود الكيل والجنسَ، فيجب فيها المماثلة، وكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خالياً عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت؛ فيحرم بطريق القياس، وإنّ مثل هذا الاعتبار والاستنباط في الدلالة، فهي مكشوفة القناع مرفوعة اللثام كآسمها، فكل عربي سمع آية التأفيف يفهم حرمة الضرب والشتم؛ لأنّه يعرف ببديهة العقل أنّ المعنى الذي لأجله ثبت الحرمة هو الأذى حتى إنّ من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ، أو كان من قوم يستعملونه للتراحم أو الإكرام، لا يحرم التأفيف في حقه، فبهذا التقرير الواضح والبيان للائح يتبين أنهما لا ينخرطان في سلك واحد كما زعموا.

(والثابت به كالثابت بالإشارة إلا عند التعارض). أي: الثابت بدلالة النص مثل الثابت بإشارة النص؛ لأنّ أحدهما ثابت بمعناه لغة والآخر بنظمه، إلا أنه عند التعارض دون الإشارة لوجود النظم والمعنى فيها ولم يوجد في الدلالة غير المعنى، فترجحت الإشارة بما خصت به وهو النظم، فكلاهما من باب البلاغة، غير أنّ ذا لفظ تضمن معنيين، وهذا اللفظ في محل خاص تضمن معنى

(والثابت به كالثابت بالاشارة إلا عند التعارض) يعنى أن الدلالة أيضاً كالإشارة في كونها قطعية، لكن الاشارة أولى عند التعارض، ومثاله قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾ فإنه لما أوجب الكفارة على الخاطىء بعبارة النص وهو أدنى حالاً؛ فالأولى أن تجب على العامد وهو أعلى حالاً، وبهذا تمسك الشافعي رحمه الله في وجوب الكفارة على العامد، ونحن نقول إنه يعارضه قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ فإنه يدل باشارة النص على أنه ليس عليه الكفارة، إذ الجزاء اسم للكافي وأيضاً هو كل المذكور فعلم أنه لا جزاء له سوى جهنم، ولا يقال لو كان كذلك لما وجب عليه

عاماً، (ولهذا صح إثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس)؛ لأنّه ثابت بمعنى مستنبط بالرأي فكان دليلاً فيه شبهة، والحدود تسقط بالشبهات، فكيف يثبت ما يسقط بالشبهة بدليل فيه شبهة؟ مثاله: ما روي أنّ ماعزاً زنى وهو محصن فرجم، فرجمه ثبت بالنص، ورجم من سواه ثبت دلالة؛ لأنّا نعلم بالإجماع أنّ السبب الموجب في حق ماعز زناه في إحصانه لا كونه ماعزاً، وهذا السبب يعم غيره فكذلك حكمه، وكذلك كفارة الإفطار تجب على الأعرابي الذي جامع آمرأته في نهار رمضان بالنص، وعلى غيره بدلالة النص، لأنّ النبي عليه السلام إنّما أوجب الكفارة على الأعرابيّ لجنايته، لا لكونه أعرابياً، فمن وجد منه مثل تلك الجناية ثبت الحكم في حقه دلالة، ولا يقال: إنّ الحكم ثبت في غيره بالإجماع؛ لأنّه علم بالإجماع أَنّ الحكم في حق غيره ثبت بمعنى النص، وكذلك تجب الكفارة بالأكل والشرب عندنا بدلالة النص دون القياس؛ لأنّه عليه السلام إنّما أوجب الكفارة في الوقاع بآعتبار أنّه إفساد لصوم رمضان، وهتك لحرمة الشهر؛ لأنّ وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة، فكان المؤثر في وجوبها جهة المعصية في ذلك الفعل والوقاع ليس بجناية لعينها؛ لأنّه تصرف في بضع مملوك له بل بآعتبار ما ذكرنا، ألا ترى أَنّ الأعرابيّ سأل عن الجناية فإنّه قال: هلكت وأهلكت، ولم يُرِدْ به الهلاك الحقيقيّ، فعلم أنّه أراد به: الهلاك الحكميّ بسبب المعصية؛ لأنّها مفضية إلى الهلاك؛ لكونها مفضية إلى الكفر وهو هلاك حكماً؛ لقوله تعالى: ﴿أو من كان ميتاً فأحييناه﴾ أي: كافراً فهديناه،

الدية والقصاص؛ لأنا نقول ذلك جزاء المحل؛ وأما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطأ وجهنم في العمد؛ ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر (ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس) أي لأجل أن الدلالة قطعية والقياس ظني يصح اثبات الحدود والكفارات بالأول دون الثاني، وهذا إذا كان القياس بعلة مستنبطة؛ وأما إذا كان بعلة منصوصة فهو يساوي الدلالة في القطعية والاثبات، مثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير

ولهذا يقسم ماله بين ورثته إذا لحق بدار الحرب مرتداً بلحاقه، ويعتق مدبروه وأمهات أولاده، وإنّما أَجابَ رسول الله عليه السلام عن حكم الجناية لأنّ الجواب يبنى على السؤال، وإذا بني الجواب على الجناية على الصوم لا على نفس الوقاع، فهو آله الجناية يثبت الحكم في الأكل والشرب دلالة؛ لأنّ معنى الجناية فيهما أوفر، إذ دعوة النفس إليهما أكثر، فكانا بشرع الزاجر أحق، ومن ذلك أنّ الكفارة لما وجبت على الرجل بالنص بجناية الإفطار وجبت على المرأة دلالة؛ لأنّ الجماع جناية تعمهما، ومن ذلك: أنّ النبي عليه السلام قال للذي أكل وشرب ناسياً: «دم علي صومك فإنّما أطعمك الله وسقاك» ثم أثبتنا هذا الحكم في الوطء ناسياً بدلالة النصّ لا بالقياس إذ القياس يقتضي فسادَ الصوم؛ لأنّ تفويتَ ركن الصومِ حقيقة لا يختلف بالنسيانِ والعمدِ، والمعدول عن القياس لا يقاس عليه غيره، ولكن لمّا كان معنى النسيان لغةً، أنّه مطبوع عليه ومدفوع إليه خلقه ولا صنع لأحد فيه، فكان سماوياً محضاً، فكان مضافاً إلى صاحب الحق، فكان عفواً، والجماع ناسياً كالأكل ناسياً في هذا المعنى، فيثبت الحكم فيه بدلالة النص؛ فإن قلت: الجماع ليس نظير الأكل والشرب؛ لأنّ النسيان في الأكل والشرب يغلب؛ لأنّ وقت أداء الصوم وقت للأكل عادة وقت للأسباب المفضية إلى الأكل من التصرف في الطعام وغير ذلك، فيبتلى فيهِ بالنسيان غالباً وهو ليس بوقت للوقاع عادة؛ ولأنّ الصوم يضعفه عن الوقاع ولا يحوجه إلى ذلك كما يحوجه إلى الأكل؛ لأنّ بالصوم تخلو المعدة وخلو المعدة يحمله على الأكل، فينبغي أنْ لا يجعل جماع الناسي في الصوم عذراً كالأكل ناسياً في الصلاة؛ لأنّهما نادران.

قلت: وللأكل والشرب مزية في أسباب الدعوة، ولكنّ الميل إليهما قاصر في حاله لأنّه لا يغلب البشر، وأما الوقاع فقاصر في أسباب الدعوة ولكنّه كامل

ماعز الذي ثبت عليه بالعبارة لأن ماعزا انما رجم لأنه زان محصن لا لأنه ماعز أو صحابي، فكل من كان كذلك يرجم، ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر أيضاً، واثبات حد قطع الطريق على من كان ردأ لهم لدلالة قوله

في حاله؛ لأنّ هذه الشهوة تغلب البشر حتى لا يصبر عن الجماع ويذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود، فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور، فاستويا فصح الاستدلال. ومن ذلك بأَنّ القضاء لما وجب على المفطر بعذر السفر والمرض بقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ وجب على المفطر بغير عذر بدلالة النص. ومن ذلك: أنّ النبي عليه السلام قال: «لا قود إلا بالسيف» وأراد به الضرب بالسيف لا قبضه. ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود وهو: الجناية بالجرح، والحكم جزاء يبتنى على المماثلة في الجناية، فكان ثابتاً بذلك المعنى. وآختلف في ذلك المعنى، فقال أبو حنيفة رحمه الله: هو الجرح الذي ينقص البنية ظاهراً وباطناً، فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثله في هذا المعنى وهو الحجر والعصا، ويثبت فيما يماثله في هذا المعنى وهو: الرمح والخنجر؛ وقالا: هو ما لا تطيق النفس آحتماله فتهلك، سواء كان جرحاً، أو لم يكن، حتى قالا: بوجوب القود بالقتل بالحجر العظيم، والخشب العظيم، بدلالة النصّ؛ لأنّ القصاص وجب عقوبة لما آرتكب من الكبيرة التي هي قرينة الشرك. وزجراً عن هتك حرمة الأنفس وهتك حرمتها بما لا يطيق حمله، ولا يبقى معه، فأمّا الجرح فهو تمزيق للجلد والجسد فوسيلة إلى الهلاك، فما يكون بغير الوسيلة كان أتم. وله: أن المعتبر في كل فعل هو الكمال، لما في النقصان من شبهة العدم فلا يجعل الناقص أصلاً بل الكامل يجعل أصلاً، ثم تعدي حكمه إلى الناقص إن كان من جنس ما يثبت بالشبهات، فأما أن يجعل الناقص أصلاً خصوصاً فيما يدرأ بالشبهات فلا. وهنا الكامل ما ينقص البنية ظاهراً وباطناً فهو الكامل في النقص على مقابله كمال الوجود، لأنّه موجود ظاهراً باطناً. وقولهما: إنّ الجرح على البدن وسيلة فلا كذلك؛ لأنّا لا نعني بالقتل الجناية على الجسم والروح، إذ لا تتصوّر الجناية على الروح من العباد،

تعالى: ﴿ويسعون في الأرض فساداً﴾، ومثال اثبات الكفارة بالدلالة اثبات الكفارة على امرأة وطئت عمداً في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الأعرابي حين

والجسم تبع، وإنّما نعني به الجناية على النفس إذِ القصاص مقابل بذلك. قال الله تعالى: ﴿أن النفس بالنفس﴾ والمقصود هو: النفس التي هي معنى الإنسان، ومعنى الإنسان خلقه بدمه وطبائعه، فقد عرف أنّ الإنسان بصورته ومعناه، لا بمعناه دون صورته، كما يذهب إليه الفلاسفة، كذا ذكره بدر الأئمة. فالجناية عليها إنّما تتم بإراقة الدم ليقع على معناه قصداً، ولهذا كان الغرز بالإبرة موجباً للقود، لأنّه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن. ومن ذلك: أنّ حد الزنا يجب باللواطة على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله؛ لأنّ الزنا اسم لفعل معلوم، ومعناه: قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى، وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزيادة، فالحرمة في اللواطة آكد شرعاً وعقلاً، فتلك الحرمة لا تنكشف بكاشف ما، بخلاف حرمة القتل، وسفحُ الماء فيها أكثر فالولد لا يتخلق في هذا المحل أصلاً وربّما يتخلق ولد ثمة فيعبد الله تعالى، وفي الاشتهاء مثله؛ لأنّ ذا بمعنى الحرارة واللين، ومن لا يعرف الشرع لا يفصل بينهما، فيعدى الحكم إليها بعموم معنى الزنا، إلّا أنّ أبا حنيفة رحمه الله يقول: الكامل أصل في كل باب، خصوصاً فيما يسقط بالشبهات، والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكماً وهو الزنا، فولد الزنا هالك حكماً لعدم من يربّيه؛ لأنّه لا يعرف له والد لينفق عليه، وبالنساء عجز عن الاكتساب والإنفاق، ولهذا قرن الله تعالى الزنا بقتل النفس حيث قال: ﴿ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون﴾ وليس في اللواطة هذا المعنى، بل فيها مجرد تضييع الماء بالصب في محل غير منبت، وذلك يحل بالعزل وفي الزنا فساد فراش الزوج لاشتباه النسب، وليس في اللواطة فساد الفراش، فلم يساوه جناية. والحدود شرعت زوجراً، وليس اللواطة كالزنا في الحاجة إلى الزاجر؛ لأنّ الزاجر إنّما يحتاج إليه فيما يغلب وجوده وهو الزنا؛ لأنّه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين، واللواطة لا يرغب فيها إلّا الفاعل، فأمّا المفعول به ففي طبعه ما يمنع عنها، ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يسقط بالشبهات، والترجيح بالحرمة باطل. ألَا ترى أنّ حرمة الدَّمِ

والبول آكد من حرمة الخمر، ثم الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول، للتفاوت في دعاء الطبع. وقد قال الشافعي: إنّ الكفارة لمّا وجبت بقتل الخطأ بالنّصّ وهو قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة﴾ فتجب الكفارة في العمد بدلالة النص؛ لأنّ وجوب الكفارة بآعتبار القتل دون صفة أصل القتل الخطأ؛ لأنّ الخطأ عذر مسقط لحقوق الله تعالى، فلمّا وجبت الكفارة مع قيام العذر فبدونه أولى، وكذلك قال لما وجبت الكفارة باليمين المعقودة إذا صارت كاذبة بالحنث، فلأن تجب في الغموس وهي كاذبة في الأصل أولى، فصار دلالة عليه لقيام معنى النص فيه وزيادة. إلاّ أنّا نقول: الكفارة دائرٌ بين العبادة والعقوبة، أما العبادة: فلأنّها تتأدى بالصوم والتحرير وإطعام المساكين، والكل عمل وغير عبادة لا يتأدى بالعبادة. وأما العقوبة فلأنّها تجب جزاء على آرتكاب محظور والعبادة لا تجب جزاء على فعل محظور، بل تجب آبتداء بآعتبار أنّه إلهنا ونحن عبيده، وللمالك أنْ يتصرّف في مملوكه على ما يشاء، وكذا لفظة الكفارة منبئة أنّ السابق جناية؛ لأنّها كآسمها ستارة فيقتضي قبحاً سابقاً حتى تستره، فلا تجب إلاّ بسبب دائر بين الحظر والإباحة لتحصل الملاءمة بين السبب والمسبب، ألا ترى أنّ العقوبات المحضة سببها محظور محض، والعبادات المحضة سببها مباح محض، فالمتردد يستدعي سبباً متردداً ضرورة، والقتل العمد كبيرة محضة بمنزلة الزنا والسرقة، فلا يصلح سبباً للكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة، كالمباح المحض لا يصلح سبباً مع رجحان معنى العبادة في كفارة اليمين والقتل،

جامع في رمضان عمداً وعلى كل من يفعل الجماع سواه، لأنه إنما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لأنه أعرابي مخصوص أو رجل، وإثبات الكفارة على من أكل أو شرب عمداً بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لأنه إنما وجبت عليه الكفارة لأجل أنه افساد للصوم لا لأنه جماع فقط، فكل ما فيه افساد للصوم من الأكل والشرب والوطء تجب فيه الكفارة غير مختص بالجماع، والشافعي رحمه الله أنكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة إلا بالجماع، فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط، ولهذا قالوا ان عدّ أمثال هذه الاحكام في الدلالة

حتى لا تتداخل بالإجماع. وكذا الغموس محظور محض كالزنا، فلا يصلح سبباً لكفارة؛ لأنّ الكذب بدون الاستشهاد بذكر الله حرام محض فمعه أحق. وأمّا الخطأ فدائرٌ بين الوصفين، أما وصف الإباحة فلأنّه قصد بالرمي الصيد أو الكافر وهو مباح. وأما وصف الحظر فلأنّه ترك التروي والتأني في ذلك. وكذلك المعقودة فيها تردد فإنّها عقد مشروع ٱبتداء لما فيها من تعظيم المقسم به وقد أمر الشرع به في بيعة الرسول وفيها معنى الحظر من حيث إنّها عند الحنث تنقلب كذباً والكفارة إنّما تجب باليمين عند الحنث، ولا يلزم إذا قتل بالحجر العظيم فإنّه تجب الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله وإن كان محظوراً محضاً؛ لأنّ فيه شبهة الخطأ من حيث إنّ الآلة غير موضوعة للقتل بأصل الخلقة، وإنّما هو آلة التأديب، والمحل قابل للتأديب، فلتمكن الشبهة من حيث الآلة يصير الفعل في معنى الدائر، والكفارة مما يحتاط في إيجابها؛ لما أنّ المغلب فيها جهة العبادة، والعبادات مما يحتاط في إيجابها، فتثبت بشبهة السبب، كما تثبت بحقيقة السبب وإذا قتل مسلم حربياً مستأمناً عمداً لم تلزمه الكفارة مع وجود الشبهة، حتى لم يجب القود؛ لأنّ الشبهة هنا في محل الفعل وهو كونه كافراً حربياً، حتى لا يستدام سكناه في درانا ويترك أن يرجع إلى دار الحرب ويرث من أهل الحرب، فدل أنّه من أهل الحرب، ودماء أهل الحرب غير معصومة فٱعتبرت في إسقاط القود لأنّ القصاص مقابل بالمحل من وجه، وإن كان جزاء الفعل في الحقيقة؛ لأنّه جزاء القتل، ولهذا يتعدد بتعدد الفاعل مع ٱتحاد المحل لقوله تعالى: ﴿أن النفس بالنفس﴾ ولهذا لا تجب الدية مع القصاص؛ لأنّ الدية بدل المحل فلا يراق الدم المعصوم على التأييد بمقابلة غير المعصوم على التأييد؛ إذِ القصاص مبني على المماثلة. وأما الفعل فعمد محض لا تردّد فيه إذِ الكلام فيه، والكفارة جزاء الفعل المحض، لأنّها ستارة، ولا تستر إلاّ الفعل، والواجب بإزاء المحل يجب

يحسن؛ لأن الشافعي رحمه الله لم يعرف هذا مع أنه من أهل اللسان فكان ينبغي أن يعد في القياس ومثل هذا كثير لنا وله.

جبراً، ويتحد بآتحاد المحل. والعشرة إذا قتلوا رجلاً خطأً تتعدد الكفارة وتتجدد الدية.

فعلم أنّ الكفارة جزاء الفعل، والدية بدل المحل. وفي مسئلة الحجر العظيم الشبهة في نفس الفعل إذِ الشبهة فيه من قبل الآلة؛ إذ هي غير موضوعة للقتل والآلة داخلة في فعل العباد. ولما عرف في الكلام أنّ الآلة متممة للقدرة الناقصة فالقصور في الآلة يورث الشبهة في فعل العبد ضرورة، وآعتبار هذه الشبهة الآلية أثر في القصاص بالسقوط، حتى لم يجب للشبهة. وفي الكفارة بالثبوت، حتى وجبت لاعتبار هذه الشبهة. وقال الشافعي أيضاً: يجب سجود السهو على من زاد أو نقص في صلاته عمداً؛ لأنّ وجوب السجود عليه عند السهو بآعتبار تمكن النقصان في صلاته، وذلك موجود في العمد وزيادة، فيثبت الحكم فيه بدلالة النصّ. وقلنا: لا يجب سجود السهو بالعمد ولا يصلح أن يكون السهو دليلاً على العمد لما بيّنا.

(والثابت به لا يحتمل التخصيص؛ لأنّه لا عموم له).

آعلم أنّ الثابت بدلالة النصّ لا يحتمل التخصيص، أما عندَ مَنْ يقول: بأنّ المعاني لا عموم لها؛ لأنّ المعنى واحدٌ وإنّما كثرت محاله. فظاهر؛ لأنّ الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص، والتخصيص يستدعي سبق العموم. وأما على قول من يقوله: إنّ المعاني لها عموم وهو الخصاص وغيره؛ فلأنّ معنى النص إذا ثبت علة لم يحتمل أن يكون غير علةٍ وفي التخصيص ذلك. بيانه: أن من قال: الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الأذى فقد قال: بأنّ الشرع جعله علة الحرمة أينما وجد، حتى يمكنه التعدية، فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له

(والثابت به لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له) إذ العموم والخصوص من عوارض الألفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لالفظ، ولأن العلة كالأذى مثلاً إذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل أن يكون غير علة بأن يوجد الأذى ولم توجد الحرمة، فأينما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تعمياً.

فلم تكن علة الحرمة، فكأنه قال: هو علة وليس بعلة وهو تناقض.

(وأما الثابت بٱقتضاء النص، فما لم يعمل النص إلّا بشرط تقدمه عليه فإنّ ذلك أمر ٱقتضاء النص لصحة ما يتناوله، فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى فكان كالثابت بالنص).

ٱعلم أنّ المقتضى مفعول فعل الاقتضاء وهو الطلب، فيكون المقتضى مطلوباً من جهة المقتضى، فاللفظ الظاهر هو المقتضى، والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى أي: يقتضى هذا الظاهر المنطوق عند الاحتياج المضمر الذي لم ينطق به. ويقال المقتضى جعل غير المذكور مذكوراً تصحيحاً للمذكور.

ثم له شرائط.

منها: أنْ يثبت به شروط الشيء ولا يثبت به ركن ذلك الشيء؛ لأنّ الشرط تابع، والركن ما يقوّم ذلك الشيء وبه تتم الماهية، فكيف يثبت تبعاً ما به القوام؟ أم كيف ينقلب الركن شرطاً وتابعاً؟ وفيه جعل ما هو داخل في الماهية

(وأما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص إلا بشرط تقدمه؛ فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى)، في هذه العبارة توجيهان؛ **أحدهما**: أن يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضي اسم المفعول، والاقتضاء مصدر على معناه؛ ويكون المعنى: وأما المقتضي فما لم يعمل النص إلا بشرط تقدمه على النص فإن ذلك المقتضي أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا أي المقتضي مضافاً إلى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضي بمعنى الاقتضاء، ونسخة تقدمه بالاضافة أولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفاً للمقتضي لا للحكم الثابت به فيخالف قرينه أعني الثابت بدلالة النص. **وثانيهما**: أن يكون الاقتضاء بمعنى المقتضي، وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضي لا للمقتضى، وقوله: تقدم، صيغة فعل ماض والمعنى وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه إلا بشرط

خارجاً عنها. ولهذا قلنا: لا يخاطب الكافر بالشرائع بشرط تقديم الإيمان؛ لأنّه حينئذ يكون الإيمان تابعاً آقتضاء فيكون الإيمان تبعاً للشرائع؛ لأنّ الشرط تابع للمشروط فيكون فيه جعل المتبوع تابعاً لتبعه، إذ الشرائع تبع الإيمان، وكذا لو قال رجل لعبده: كفر بهذا العبد عن يمينك فأعتقه، لا يصح التكفير؛ لأنّ التكفير بالمال لا يصح إلّا بعد عتقه، وعتقه لا يثبت آقتضاء؛ لأنّ الأهلية تكون بالحرية وهي أصل، فلا يثبت آقتضاء وكذا لو قال لعبده: تزوج أربعاً لا يثبت العتق آقتضاء لما بينا.

ومنها: أن تثبت بشرائط المقتضى لا بشرائط نفسه؛ لأنّه ثبت ضمناً وتبعاً للمقتضى، كأنَّ المنظور إليه الأصل المتضمن دون التبع.

ومنها: أن لا يصرح بهذا الثابت آقتضاء بل الشرط: أن يذكر المقتضى فحسب؛ لأنّه لو صرّح به لم يبق مقتضى. وإذا ثبت هذا فنقول: المقتضى زيادة على النص شرطاً لصحة المنصوص عليه، لما لم يستغنِ عليه وجب تقديمه لتصحيحه، فقد اقتضاه النص، فصار المقتضى مع حكمه حكمين للنص، لكن حكمه بواسطة المقتضى كشراء القريب يثبت به الملك والعتق وإن لم يوجب العتق بنفسه، ولكن الملك لمّا ثبت بالشراء صار حكمه وهو العتق مع الملك حكمين للشراء، لكن العتق بواسطة الملك، ولمّا أضيف المقتضى مع حكمه إلى النص صار بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس، حتى إنّ القياس لا يعارض شيئاً من هذه الأقسام.

تقدم ذلك الشرط على النص وهو المقتضى فإن ذلك الشرط أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا أي الحكم الذي نحن في تعريفه مضافاً إلى النص المقتضى بواسطة المقتضي، فإن النص المقتضي دال على المقتضى وهو دال على حكمه فحينئذ يكون قوله: فإن ذلك أمر؛ دليلاً لقوله: إلا بشرط تقدم؛ ويكون حمل قوله: فيما لم يعمل النص؛ على قوله: وأما الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما.

(وعلامته: أن يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف).

أي: علامة المقتضى أن يصح به المقتضى ولا يلغى إذا ظهر المقتضى، بخلاف المحذوف، فإنّه يتغير المذكور عند التصريح به كما في قوله تعالى: ﴿وآسأل القرية﴾ فإنّ الأهل محذوف لا مقتضى، خلافاً للقاضي أبي زيد فإنّه سوّى بينهما حيث قال: السؤال للتبيين فآقتضى موجب هذا الكلام أن يكون المسؤل من أهل البيان. وذا لا يتحقق من الحيطان، فيثبت الأهل آقتضاء ليفيد. وقلنا: الأهل محذوف لا مقتضى؛ لأنّه عند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل ويتغير إعراب القرية، والمقتضى لتحقيق المقتضى لا لتحويله؛ ولأنّ المقتضى ثابت شرعاً ولا عموم له، والمحذوف ثابت لغة وله عموم فأنى يستويان؟ (ومثاله: الأمر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكره) أي: مثال المقتضى قوله

(وعلامته أن يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف)

يعني أن علامة المقتضى أن لا يتغير المقتضي عند ظهورة كقوله: ان أكلت فعبدي حر، فإذا قدر المقتضى بأن يقول: ان أكلت طعاماً لا يتغير باقي الكلام عن سنته في اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف إذا قدر انقطع الكلام عن سنته كما في قوله تعالى: ﴿وأسأل القربة﴾ فإذا قدّر لفظ الأهل ويقال: وأسأل أهل القرية يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل ويتغير اعراب القرية من النصب إلى الجر ولكن تنتقض القاعدتان **بقوله** تعالى: ﴿فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً﴾ فإنه ان قدّر قوله: فضرب فانشق الحجر فانفجرت، لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع انه محذوف، **وبقوله** أعتق عبدك عني بألف فإنه ان قدر البيع ويقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فإنه يتغير الكلام حينئذ مع أنه مقتضى لأنه يصير حينئذ مأموراً باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مأموراً باعتاق عبد المأمور، ولهذا قيل ان الفرق بينهما أن المقتضى شرعي والمحذوف لغوي وأمثاله، وقيل أن المقتضى والمقتضي كلاهما يرادان في الاقتضاء بخلاف؛ فإن المراد فيه المحذوف لا غير، وبالجملة فالمحذوف في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسماً خارجاً عن الأربعة (ومثاله الأمر

لغيره: أعتق عبدك عني بألف درهم عن كفارة يميني؛ فقال: أعتقت، وقع العتق عن الآمر عندنا، خلافاً لـزفر والشـافعي رحمهما الله، وعليـه الألف؛ لأنّ الآمر بالإعتاق عنـه بألف يقتضي التمليـك منه بـالبيع، ليتحقق الإعتـاق عنه؛ إذ لا عتق فيـما لا يملكه ابنُ آدم بـالحديث، فيـراد البيع عـلى هـذا الكـلام تصحيحـاً لكلامه إذِ البيع سبب الملك، فكأنّه قال: بع عبدك هـذا مني بألف، وكن وكيـلاً عني بإعتاقه، فيكون آمراً بالبيع منه، والإعتاق عنه جميعاً، ويكون مضافاً إلى المقتضى وهو الأمر بالإعتاق، فالملك هنا زيادة ثبتت شرطاً سابقاً على الأمـر بالإعتـاق عنه ليصح الإعتاق عنـه، وهذا؛ لأنّ الملك صفـة المحل، والمحـل شرط للتصـرف، فكذا ما يكون وصفاً للمحل ويثبت بشروط المقتضى وهو العتق لمّا كـان بائعـاً له لا بشروط البيع مقصوداً، حتى يسقط آعتبار القبول فيه، ولـو كان الآمـر ممن لا يملك الإعتاق لم يثبت البيع بهذا الكلام، ولو كان العبد آبقاً يعتق عن الآمر لأنّ كونه مقدور التسليم شرط البيـع لا شرط العتق، ولـو صرح المـأمور بـالبيع بـأن قال: بعته منك بألف، وأعتقته، لم يجز عن الآمـر، بل كـان مبتدئـاً ووقع العتق

بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكره) والظاهر أن الأمر بالتحـرير هـو قولـه تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾ فإنه مقتض للملك الغير المذكـور، فكأنـه قال: فتحـرير رقبـة مملوكة لكم فـإن اعتاق الحـر وعبد الغـير لا يصح، فتحـريـر رقبـة مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه وهو الملك ثابت بالمقتضى الذي هو ثابت بـالمقتضى، وقيل: المراد به قوله أعتق عبدك عني بألف فإنـه يقتضي معنى البيع؛ فكـأنه قـال بـع عبدك عني وكن وكيـلي بالاعتـاق، فلما ثبت البيع اقتضـاء فـلا يشتـرط فيـه شرائط نفسه فيستغنى عن الايجاب والقبول ولا يجـري فيه خيـار الرؤيـة والعيب والشرط؛ بل يشترط فيه شـرائط الاعتاق من كـون الآمر مكلفـاً أهلاً لـلاعتاق؛ فلا يصح من الصبي والمجنون، وعلى هـذا يقول أبـو يوسف رحمـه الله: لو قـال أعتق عبدك عني؛ بغير ذكر الألف فإنه يقتضى الهبة كـما أن الأول اقتضى البيع، وتستغني هذه الهبة عن القبض كما يستغني البيع عن الايجاب والقبول؛ بل أولى؛ لأن القبض شـرط والايجاب والقبـول ركن فلما احتمل الـركن السقوط فـالشرط

عن نفسه لما مر أنّ من شرطه أن لا يصرح بـه، وعلى هـذا قال أبـو يوسف: إذا قال: أعتق عبدك عني بغير شيء فأعتقه يقع العتق عن الآمر ويثبت الملك بالهبـة وإن لم يوجد القبض؛ لأنّ الملك ثابت هنا بمقتضى العتق، فيثبت بشرائط العتق، ويسقط آعتبار شرط الهبة مقصوداً وهو القبض، كما يسقط آعتبار القبول في البيـع بل أولى؛ لأنّ القبـول ركن في البيـع والقبض شـرط في الهبـة، فلمّا سقط الـركن ثم لكونه ثابتاً بمقتضى العتق مع أنّ الركن أقوى من الشرط، لأنّه داخل في المـاهية، والشرط لا، فلأنْ يسقط الشرط هنا أولى، ألا ترى أنّه لو قال: أعتق عبدك عني بألف درهم ورطل من خمر؛ فإنّه يقع العتق عن الآمر والبيع فـاسد، مثـل الهبة في آشتراط القبض، ولكنه لما ثبت بمقتضى العتق سقط اعتباره. وقـال أبو حنيفـة ومحمـد رحمهما الله: يقـع العتق عن المأمـور؛ لأنّ الملك بالهبـة لا يحصـل بـدون القبض، ولم يـوجد، فـلا يمكن تنفيذ العتق عن الآمـر، ولا وجـه لجعـل العبـد قابضاً نفسه للآمـر؛ لأنّه لا يسلم لـه بالعتق شيء من ملك المـولى، وإنّما يبـطل ملك المولى ويتلاشى بالإعتاق؛ لأنّه إزالة للملك قصداً عنده، وضمنـاً عندهمـا. وأيّاً ما كـان ففيه تلف رقبـة العبد وذهـاب ماليتـه. وهذا التلف يحصـل في ملك المولى؛ لأنّ العبد مملوكه فإذا كـان في العتق تلف الملكُ، والملك صفة المـولى؛ لأنّه مالكه، كأنّ التلف على ملك المولى ضرورة، لكن التلف يقع في يـد العبد؛ لأنّـه تلف الماليـة، والمـاليـة قـائمـة في نفس العبـد، فكـان التلف في يـد العبـد ضـرورة. ثم هذا التـالف غير مقبـوض للطالب، ولا للعبـد، ولا هـو متحمـل للقبض؛ لأنّ القبض إحـراز وآستيلاء، والتـالف في الاضمحلال والتـلاشي فأنّى يتصـور إحراز مثله؟ بخـلاف ما إذا قـال لغيره: أطعم عن كفـارة يميني، فأطعم المأمور حيث جاز: ويثبت الملك للآمر وإن لم يقبض؛ لأنّه أمكن أن يجعل الفقير نائباً عن الآمر في القبض؛ لكون الطعام قائماً، فيجعل نائباً عنه تصحيحاً للأمـر

أولى، ولكنا نقول أن الايجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف القبض في الهبة فإنه لا يحتمل السقوط بحال.

بالإطعام، وهنا المالية تالفة ولا يتصور القبض في التالف، وقوله: إنّ القبض يسقط، باطل؛ لأنّ ثبوت المقتضى بهذا الطريق شرعي فإنّما يسقط به ما يحتمل السقوط شرعاً في الجملة، والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال، بخلاف القبول في البيع فإنّه يحتمل السقوط في الجملة. ألا ترى أنّ البيع ينعقد بالتعاطي في النفيس والخسيس في الصحيح، فسقط الإيجاب والقبول، ومن قال لغيره: بعتك هذا الثوب بكذا فاْقطعه فقطعه ولم يقل شيئاً تمّ البيع، والبيع الفاسد مشروع مثل الصحيح، فإذا كان ما يثبت به الملك في البيع الجائز يحتمل السقوط إذا كان ضمناً للعتق، فكذلك ما يثبت به الملك في البيع الفاسد يحتمل السقوط.

(والثابت به كالثابت بدلالة النص إلّا عند المعارضة) فإنّ الثابت بدلالة النص حينئذ أقوى منه؛ لأنّ النص يوجبه باْعتبار المعنى لغة، والمقتضى ليس من موجباته لغة، وإنّما يثبت شرعاً للحاجة إلى تصحيح المنطوق.

(ولا عموم له عندنا، حتى إذا قال: إنْ أكلت فعبدي حر ونوى طعاماً

(والثابت به كالثابت بدلالة النص إلا عند المعارضة) أي هما سواء في ايجاب الحكم القطعي إلا أنه تترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة، مثاله: قوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها «حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء» فإنه يدل باقتضاء النص على أن لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات؛ لأنه لما أوجب الغسل بالماء فتقضى صحته أن لا يجوز بغير الماء؛ ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على أنه يجوز غسله بالمائعات؛ وذلك لأن المعنى المأخوذ منه الذي يعرفه كل أحد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعاً؛ ألا ترى أن من ألقى الثوب النجس لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه؛ لأن المقصود وهو ازالة النجاسة حاصل على كل حال فرجحت الدلالة على الاقتضاء، وما قيل من أن مثاله لم يوجد في النصوص فإنما هو من قلة التتبع.

(ولا عموم له عندنا) لأن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ

دون طعـام، لا يصدق عنـدنـا. وكـذا إذا قـال: أنت طـالق أو طلقتـك ونـوى

والمقتضى معنى لا لفظ؛ وعند الشافعي رحمـه الله يجري فيـه العموم والخصـوص لأنه عنده كالمحذوف الذي يقدّر، وهذا أصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليـه كثير من الأحكام، ولا يقال ان قولـه أعتق عبيدك عني يقتضي البيـع، وهو عـام للعبيـد كلهم لأنا تقـول إنه في معنى بـع عبيدك عني ثم كن وكيـلي بـاعتـاقهم، فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عاماً (حتى إذا قال إن أكلت فعبدي حر ونوى طعاماً دون طعام لا يصدق) عندنا لا ديـانة ولا قضـاء لأن طعامـاً انما ينشأ من اقتضاء الأكـل لأنه لا يكـون بدون المـأكول فـلا يكون عـاماً فـلا يقبل التخصيص، وأما حنثه بكل طعام فإنما هـو لوجـود ماهيـة الأكل لا لأن الـطعام عام، وإن قال إن أكلت طعاماً أو لا آكل أكلاً يحنث بكل طعام ويصـدق في نية التخصيص لأنه ملفوظ حينئـذ، ولكن ايراد هـذا المثال عـلى قول من يشتـرط في المقتضى أن يكون شرعياً مشكل لأنه عقليّ، والأولى أن يقال أن المقتضى ما يكون شرعياً أو عقلياً والمحذوف ما يكون لغوياً، (وكـذا إذا قال أنت طـالق أو طلقتك ونوى ثلاثاً لا يصح) تفريع آخـر على عـدم كون المقتضى عـاماً وذلـك لأن قولـه أنت طـالق أو طلقتك خبـر وهو لا يصـح؛ إلا أن يسبق عليه طـلاق من جانب الزوج ليكون هذا خبراً عنه ولم يسبق الطلاق منـه في الواقـع فلضرورة تصحيـح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار منه فكأنه قال في الأول أنت طالق لأني طلقتك قبل هذا، والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قـوله أنت طـالق هو الـطلاق الذي هـو وصف المرأة لا التـطليق الذي هـو فعل الزوج فلا يكون هذا إلا اقتضاء فلا تصح فيه نيـة الثلاث والاثـنـين، وأما قـوله طلقتك فهو وإن كان دالاً على التـطليق الذي هـو فعل المتكلم لكنـه دال على مصـدر ماض لا على مصدر حادث في الحال، فالمصـدر الحادث لا يثبت إلا اقتضـاء من الشـرع فلم تصح فيـه نية الاثنـين أو الثلاث؛ وقـال الشافعي يقـع ما نـوى من الثـلاث أو الاثنين لأنـه يدل عـلى طلاق فتعمـل نيته فيـه (بخلاف قـولـه طلقي

الثلاث لا يصح، بخلاف قوله: طلقي نفسك، وأنت بائن، على آختلاف التخريج).

آعلم أنّ المقتضى لا عموم له عندنا، وقال الشافعي: له عموم؛ لأنّ المقتضى كالمنصوص في ثبوت الحكم به؛ حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الحكم الثابت بالنص لا بالقياس، والحكم الثابت بالنص له عموم، فكذا الحكم الثابت به؛ ولأنّه مذكور شرعاً، فكان كالمذكور حقيقة، كالميت حكماً بمنزلة الميت حقيقة في حق الأحكام وهو المرتد اللّاحق بدار الحرب. ولنا: أنّ العموم من صفات النظم، والمقتضى غير ملفوظ، وإنّما جعل كالملفوظ ضرورة، والضرورة في تصحيح الكلام لا في التعميم، فيبقى على أصله وهو العدم فيما وراء صحة المذكور وهو التعميم، وهو كالميتة لمّا أبيح تناولها للحاجة يتقدّر بقدرها وهو سد

نفسك وأنت بائن على اختلاف التخريج) يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلاث على حدة، وتخريج أنت بائن فيها على حدة، أما تخريج طلقي نفسك فهو أنه أمر يدل على المصدر لغة؛ وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلاث عند النسبة؛ فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم، وأما تخريج أنت بائن فهو أن البينونة نوعان: غليظة وخفيفة؛ فإذا نوى الغليظة وهو الثلاث فقد نوى أحد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لأن الطلاق إنما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلاثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفاً، وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج أن تخريجنا على حدة وتخريج الشافعي رحمه الله على حدة فتخريجنا هو ما بينا وتخريج الشافعي رحمه الله هو أن كل ذلك مقتضى ويجري فيه العموم فتصبح فيه نية الثلاث، ثم لما كانت تمسكات أبي حنيفة رحمه الله منحصرة في الأربع أعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه أخر أيضاً سوى هذه أورد المصنف فصلاً بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال:

الـرمق لا فيـما وراء ذلـك من الحمـل والتمـول والتنـاول إلى الشبـع، بخـلاف المنصوص فإنّ ثبوته أصليٌّ لا ضروريٌّ فيكون بمنزلـة حل الـذكية يـظهر في حكم التناول وغيره مطلقاً.

والخلاف يظهر في مواضع:

منها: إذا قال: إنْ أكلت فعبدي حر ونوى طعامـاً دون طعام عنـده تعمل نيته؛ لأنّ الأكل يقتضي مأكولاً وذلك كالمنصوص عليه؛ فكأنه قـال: إن أكلتُ طعـاماً، وللمقتضى عمـوم عنده فيعم فيـه نية التخصيص. وعنـدنا: لا يصـدق ديانة ولا قضاء؛ لأنّ النية إنّما تعملِ في الملفوظ، والطعام غير مـذكور نصـاً، ولو جعل مذكوراً آقتضاء فالمقتضى لا عمومَ له فلغت نية التخصيص فيه. وعلى هذا لو قال: إن شربت أو لبست وعنى شيئاً دون شيء ولـو قال: إن أكلت طعـاماً أو شربت شراباً أو لبست ثوباً، لم يصدق في القضاء، ويصدق ديانة؛ لأنّـه نكرة في موضع الشـرط فتعم، فتعمل نيـة التخصيص فيه، إلاّ أنـه خلاف الـظاهر فـلا يصـدّق قضاء. ولـو قال: إن خـرجت فعبد حـر، ونوى مكـاناً دون مكـان، أو اغتسلت فعبدي حر، ونـوى تخصيص الأسباب، لم يصـدق عندنـا لما بينـا. ولو قال: إن آغتسل الليلة في هذه الدار فعبدي حر، وقال: عنيت فلانـاً، لم يصدق عندنا؛ لأنّ الفاعل غـير مذكـور، وإنّما يثبت بـطريق الاقتضاء، بخـلاف ما لـو قـال: إنْ آغتسل أحـد في هذه الـدار الليلة، أو: إنْ آغتسلت غسلاً، فـإنّ نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنّ الفاعـل مذكـور في المسئلة الأولى وهو عـام، فصح تخصيصه، وفي الثانية: الغسل مذكور، وهو آسم نكـرة في موضـع الشرط فتعم، فيجوز تخصيص بعض الاغتسال عنه، ولو قال لامرأته بعد الدخول بها: آعتدي، ونوى الطلاق، وقع مقتضى الأمـر بالاعتـداد؛ لأنّها لا تعتد قبـل تقدم الطلاق، فكأنه قال: طلقتك فاعتدي، ولهذا كان الواقـع رجعياً، ولا تصـح نية الثلاث فيه. وقال الشافعي في قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»: لم يرد به عينها؛ لأنّ عينها غير مرفوع، فلو أريد عنها لصار

كذباً وهو عليه السلام معصوم عنه، فاقتضى ضرورةَ زيادةٍ وهو الحكم ليصير مفيداً، أو صار المرفوع حكمها، فيثبت رفع الحكم عامّاً في الآخرة وهو المؤاخذة بالعقاب، وفي الدنيا من حيث الصحة شرعاً قولاً بعموم المقتضى كما لو نص عليه وقال: رفع عن أمتي حكم الخطأ، ولهذا الأصل قال: لا يقع طلاق المكره والمخطىء، ولا يفسد الصوم بالأكل مكرهاً أو مخطئاً؛ لأنّه متى فسد لزمه القضاء، وهو من أحكام الشرع في الدنيا، وكذلك كل التصرفات. فأجاب عنه القاضي الإمام أبو زيد وقال: إنّما يرتفع بها حكم الآخرة لا غير؛ لأنّ المقتضى لا عموم له وحكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع، وبهذا القدر يصير مفيداً، فتزول الضرورة فلا يتعدى إلى حكم آخر.

وقال الشافعي أيضاً في قوله عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات»: ليس المراد عين العمل؛ فإنّ ذلك متحقق بدون النية. وإنّما المراد بها: حكم الأعمال بطريق الاقتضاء، فقال بعموم حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعي القصد والعزيمة من الأعمال، قولاً بعموم المقتضى.

فأجاب القاضي: بأنّ المراد بها: حكم الآخرة لا غير؛ لأنّ ثبوته بطريق الاقتضاء، فلا عموم له، فكأنه قال: إنّما ثواب الأعمال بالنيات.

وقال الشيخان شمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي: لم يسقط عموم هذين الحديثين من قبل الاقتضاء؛ لأنّ الحكم في الحديثين إنّما أدرج بطريق الحذف لا بطريق الاقتضاء؛ لأنّ عند التصريح بالحكم يتغير الظاهر والمحذوف ثابت لغة وتثبت فيه صفة العموم إنْ كان بحيث يحتمل العموم، إلّا أنّ المحذوف هنا من الأسماء المشتركة لما مر في مسائل الحقيقة والمجاز، ولا عموم للمشترك، وإذا قال لامرأته: أنت طالق أو طلقتك ونوى ثلاثاً، تعمل نيته عند الشافعي؛ لأنّ قوله: طالق أو طلقتك يقتضي طلاقاً، وذلك كالمنصوص عليه، فيعمل فيه نية الثلاث قولاً بعموم المقتضى.

وقلنا: النية لا تصح في قوله: أنت طالق؛ لأنّه نعت فرد لا يحتمل

العدد، ولا يمكن إعمال نية العدد بآعتبار الطلاق الواقع مقدماً عليه آقتضاء، لأنّ المقتضى لا عموم له؛ لأنّه ثابت ضرورة، والضرورة ترتفع بالواحد، وهذا؛ لأنّ قوله: أنت طالق كذب وهدر لغة من حيث إنّ الوصف بدون الصفة القائمة في المحل لغو كقولك للجالس: أنت قائم، اللغة تقتضي أن تكون الصفة ثابتة بالموصوف أوّلاً ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه. فأما أن تثبت الصفة في الموصوف بسبب وصف الواصف ضرورة تصحيح وصفه فأمر شرعي ليس بلغوي، ولهذا يفيد إثبات الصفة بطريق الاقتضاء في التصرفات الشرعية ولا يكون في الحسية، فيتقدر بقدر الضرورة، وهو تصحيح المنطوق، وهو أن لا يصير كاذباً لاغياً في وصفه، وإنّما تندفع بالواحد إذِ النعت يصلح بدونِ الثلاث فصار في حق نية الثلاث كأنّه غير ثابت فتلغو. وكذلك نقول في قوله: طلقتك: إنّه في اللغة إخبار عن طلاق موجودٍ ماض، وهو لم يطلق قبل، فينبغي أن يكون هدراً كما لو قال: ضربت ولم يسبق منه الضرب، غير أنّ الطلاق يقع به شرعاً آقتضاء ضرورة تصحيح لفظهِ فيتقدر بقدر الضرورة ولا ضرورة في الثلاث فلا تعمل نية الثلاث، بخلاف قوله: طلقي نفسك فإنّه تصح فيه نية الثلاث؛ لأنّ المصدر هنا ثابت لغة؛ لأنّ الأمر فعل مستقبل وضع لطلب فعل في المستقبل وهو مختصر من الكلام، ومطوّله آفعل فعل التطليق، والمصدر آسم جنس يقع على الأقل ويحتمل الكل، فصحت نية الثلاث وهو كقوله: إن خرجت فعبدي حر فإنّه يصح نية السفر؛ لأنّه صار فعلاً مستقبلاً بدخول إنْ عليه، والمصدر الثابت به يكون في المستقبل أيضاً، فكان كغيره من أسماء الأجناس في آحتمال العموم، فأمّا المكان فثابت آقتضاء، فلهذا فسدت نية مكان دون مكان وآنزاح بهذا التقرير ما يقال: إنّ الطلاق ثابت هنا بطريق الاقتضاء؛ لأنّه لو قدّر مذكوراً لا يتغير المذكور؛ لأنّ المقتضى زيادة ثبت شرطاً لصحة المنصوص مقدّماً عليه ولم يوجد حده هنا، ولا وجود للمحدود بدون حده، وأما طلقت فبنفس الفعل، ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة؛ لأنّه جعل إنشاء شرعاً، فصار بمنزلة فعل سائر الجوارح، وهذا، لأنّ فعل اللِّسان وإن كان هو الإخبار

والإظهار لا الإنشاء، كما أنّ فعل سائر الجوارح هو الإنشاء، لا الإظهار والإخبار، ولكنّه جعل إنشاء شرعاً، فصار بمنزلة عمل سائر الجوارح والنية لا تعمل في الفعل؛ لأنّها لتعيين بعض محتملات اللفظ. وبخلاف قوله: أنت بائن، فإنّه يصح فيه نية الثلاث، وإن كانت البينونة ثابتة آقتضاء، تصحيحاً لكلامه، كما مر في قوله: أنت طالق؛ لأنّ البينونة نوعان: غليظة، وخفيفة، فإذا نوى الثلاث، فقد نوى الغليظة فتضمن هذا وقوع الثلاث؛ لأنّ وقوع الثلاث شرط لثبوت هذه البينونة، والشيء يتضمن شرطه، فكان هذا تعييناً لأحد المحتملين فيصح، ولهذا لو نوى ثنتين لا يصح، لأنّه نية العدد واللفظ لا يتعرض للعدد بحال، ولا يقال: بأنّ الطلاق يتنوّع أيضاً، فنية الثلاث تعيين أحد نوعيه فينبغي أنْ يصح لأنّ البينونة تتصل بالمحل في الحال، ولاتصالها وجهان: آنقطاع يرجع إلى الملك، وآنقطاع يرجع إلى الحل، فتعدد المقتضى وهو قوله: أنت بائن بتعدد المقتضى وهو البينونة الثانية آقتضاء، فيصح تعيينه لأنّ النية لتعيين بعض محتملات اللفظ، وأما طالق فغير متصل بالمحل في الحال؛ لأنّ حكمه وهو آنقطاع الملك معلق بشرط آنقضاء العدة؛ وآنقطاع الحل معلق بكمال العددِ فلمْ يكنِ الحكم في المحل موجوداً، فلم تصح النية؛ لأنّه لا بد أن يوجد حتى تصير النية معينة لأحد وجهيه، وإنّما الثابت في الحال آنعقاد العلةِ، وآنعقاد العلة لا يتنوع كالرمي، فإنّه ينعقد علة عند الرمي ولا يتنوّع، وإنّما تتنوع الآثار، فلو تنوّع إنّما يتنوع بواسطة العدد؛ لأنّه لا يقطع الحل إلّا بكمال العدد، فيصير العدد على هذا أصلاً. وإنّه لا يثبت بطريق الاقتضاء؛ لأنّ أصل الشيء لا يثبت آقتضاء، وإنّما يثبت التبع

فالحاصل: أنّ النية لم تصادف التنوّع في فصل الطلاق، وصادفت في فصل البائن، فلهذا عملت في: أنت بائن دون أنت طالق.

فإن قلت: إذا حلف: لا يساكن فلاناً ونوى السكنى في بيت واحد غير معين فإنّه يصح، والمكان ثابت آقتضاء.

قلت: قوله: لا يساكن يدل على المساكنة لغةً، وهي إنّما تتحقق بين آثنين

على الكمال إذا جمعهما بيت واحد، والمساكنة مذكورة لغة، وقد أراد أتم ما يكون منها فيصح، ولو نوى بيتاً بعينه لا تصح نيته؛ لأنّ المكان ثابت آقتضاء ولا عموم له، حتى يصح منه الخصوص بنية الخصوص ولا عموم في اللفظ بحال.

فالحاصل: أنّ أعم المساكنة ما يكون في بلده، والمطلق من المساكنة في العرف: ما يكون في دار واحدة، وأتم ما يكون من المساكنة في بيت واحد، وإنما يقع اليمين على الدار باعتبار العرف وإن كانت قاصرة؛ لأنّها من باب المفاعلة فتقوم بهما، وذلك بآتصال فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه، والاتصال بصفة الكمال إنّما يكون في بيت واحد، فأمّا في الدار فإنّما يقع الاتصال في توابع السكنى، من إراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما، لا في أصل السكنى، فتكون قاصرة، فنية بيت واحد مجمل أي: مبهم غير معين، يرجع إلى تكميل فعل المساكنة، والمساكنة ثابتة لغة، فصح نية تكميلها؛ لأنّه في الحقيقة تعيين نوع من أنواع المساكنة، بخلاف تعيين المكان.

فإن قلت: إذا قال رجل لصغير في يده وله أمٌّ معروفة: هذا ولدي وثبت النسب، فجاءت أم الصغير بعد موت المقرّ وصدّقته وآدعت ميراثها منه بالنّكاح، فإنّها تأخذ الميراث. ودعوة الولد نصاً إقرار بنكاح الأمر آقتضاء، ثم يجعل كالتصريح به، حتى يثبت النكاح صحيحاً، ويجعل قائماً إلى موت الزوج حتى يكون لها الإرث. فلو كان ثبوت المقتضى بآعتبار الحاجة فقط، لما ثبت الإرث لعدم الحاجة إليه.

قلت: قوله: هذا ولدي إقرار بأنّه ولده منها إشارةً لا آقتضاء؛ لأنّ الولد يكون بوالد ووالدة عادة، فصار تسمية الولد بتسمية الوالدين إشارة، والثابت بالإشارة كالثابت بالظاهر، فيثبت عامّاً بخلاف المقتضى، على أَنَّ النِّكاح وإنْ ثبت بينهما بمقتضى النسب لكنّ المقتضى غير متنوع إذِ النكاح غير متنوع إلى نكاح يجلب الإرث، وإلى نكاح لا يجلبه، والشيء إذا ثبت ثبت بلوازمه، وإلّا لا يكون ثابتاً، ومن لوازم النكاح الإرث إذا لم يكن المانع موجوداً والكلام فيه فيثبت الإرث ضرورة.

ولا بـدَّ لك أنْ تعـرف التفرقـة بـين عبـارة النص، وبـين الثـابت بعبـارة النص، وبين إشارة النص، وبين الثابت بإشارة النص، فـإنّ جمهور النـاس عنها غافلون، وفي زمان التقرير على المتعلمين يتخبطون، فنقول:

ما أثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له، فهـو عبارة النص. والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص.

مـا أثبت الحكم بصيغته لا مـع سـوق الكـلام لـه، فهـو إشـارة النص. والحكم الثابت به ثابت بإشارة النص.

ومـا أثبت الحكم لا بصيغته، بـل بمعنى الصيغة لغـة، فهو دلالـة النص. والحكم الثابت به ثابت بدلالة النص.

ومـا أثبت الحكم لا بصيغته، ولا بمعنى الصيغـة، بـل بـأمـر زائـد، ثبت ضرورة شرعاً، فهو مقتضى النص. والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص.

فهذه حدودٌ متقاربة لا يميز بينها إلاّ مَنْ فهم وأنصف، وقليل ما هم.

وقد ميزت بين هذه الأقسام الأربعة بالأعلام الواضحة والآثـار اللائحـة، على وجه لم يبق لمخاصم نزاع، ولا لمجادل دفاع، بحمد الله ومنه.

فصل

(التنصيص عـلى الشيء بآسمـه العلم يدل عـلى الخصـوص عنـد البعض

فصل

(التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على المخصوص عند البعض)هذا وجه أول من الوجوه الفاسدة؛ أي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند

كقوله عليه السلام: «الماء من الماء». فهم الأنصار رضي الله عنهم عدم وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء).

آعلم أنّ الاستدلال بالنص على وجهين: صحيح وفاسد، فالصحيح: ما مرّ من الاستدلال بالعبارة والإشارة والدّلالة والاقتضاء، وما سواه من الاستدلال كالتنصيص بآسم العلم، والتخصيص بالوصف، والتعليق بالشرط، والتخصيص بالسبب ونحو ذلك فاسد عندنا. وقال أبو بكر الدقاق: إنّ التنصيص على الشيء بآسمه العلم يوجب التخصيص، وقطع الشركة بين

البعض والمراد بالعلم ههنا: هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة؛ سواء كان علماً أو اسم جنس، وبالبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة، ويسمى هذا مفهوم اللقب عندهم، والأصل فيه أن ما يفهم من اللفظ إما أن يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق أولاً وهو المفهوم، والمفهوم نوعان: **مفهوم موافقة** وهوْ أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، **ومفهوم مخالفة** وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق، وهو إن فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب؛ وان فهم من الشرط أو الوصف سمي مفهوم الشرط أو الوصف على ما سيأتي، ولكنهم اشترطوا أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته للمنطوق؛ ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسؤال أو حادثة ولا لكشف أو مدح أو ذم؛ ولا يفيد فائدة أخرى فحينئذ يتعين النفي عما عداه (كقوله عليه السلام: «الماء من الماء») فالماء الأول الغسل والماء الثاني المني، ولما كان معناه الغسل من المني (فهم الأنصار عدم وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء) وهو اخراج الذكر قبل الانزال، وهم كانوا أهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك.

(وعندنا لا يدل عليه) أي على النفي عما عداه، والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله ﷺ لأنه يلزم أن لا يكون غير محمد عليه السلام رسولاً

المنصوص عليه وغيره في الحكم؛ لأنّه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة، ولا يجوز أن يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد. والمراد بآسم العلم: ما يدل على الذات ولا يكون دالاً على الوصف.

وآستدل بقوله عليه السلام: «الماء من الماء»، فالأنصار فهموا التخصيص من ذلك، حتى آستدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء، وهم كانوا أهل اللِّسان، فلو لم يكن ذلك موجباً للنفي، لما صح الاستدلال منهم به.

(وعندنا: لا يقتضيه، سواءٌ كان مقروناً بالعدد، أو لم يكن)؛ لأنّه إن عنى بالتخصيص أنّ هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى، فعندنا: كذلك؛ لأنّ حكم النص في غيره لا يثبت به بل بعلة النص، وإن عنى به: أنّه لا يثبت فيه؛ لأنّ النص مانع فهو باطل؛ (لأنّ النص لم يتناوله، فكيف يوجب نفياً أو إثباتاً) للحكم فيما لم يتناوله؟ ولأنّ النص المثبت موجبه: الإثبات، فكيف يوجب النفي في غيره وهو ضده؟ ولأنّه لّما لم يمكن الإثبات بعين النص في غير ما تناوله، فلأنْ لا يمكن النفي الذي هو ضده أولى. ولو كان التخصيص موجباً نفي الحكم في غير المنصوص عليه كما زعم، لكان التعليل للنصوص باطلاً؛ لأنّه

وذلك كفر وكذب (سواء كان مقروناً بالعدد أو لم يكن) فيه رد على من فرق بينهما وقال إن كان مقروناً بالعدد نحو قوله عليه السلام: «خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحدأة والفأرة والكلب العقور والحية والعقرب» فحينئذ يدل على النفي عما عداه البتة؛ وإلا لبطل فائدة العدد؛ وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمامه والاعتناء بشأنه ونحو ذلك، ولكن أفتى المتأخرون بأنه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب الهداية: إن قولَه في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة إلى أنه يتنجس موضع الوقوع ومثل هذا في كتابه كثير، وما يوهمه كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك مؤوّل بتأويلات فتنبه له (لأن النص لم يتناوله فيكف يوجب نفياً أو اثباتاً)

يكون ذلك قياساً في مقابلة النص. وقد أجمع الفقهاء على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم إلى الفروع. ويحكى عن البلخي: أنه كان يقول هذا إذا لم يكن المنصوص عليه بآسم العلم محصوراً بعددٍ نصاً، كخبر الربا، فأمّا إذا كان محصوراً بعدد فذلك يدل على نفي الحكم في غيره؛ لأنّ في إثبات الحكم في غيره إبطال العدد المنصوص عليه بآسمه العلم، وذا لا يجوز. وآستدل بقوله عليه السلام: «خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بلا جزاء»، وبقوله عليه السلام: «أحلت لنا ميتتان ودمان، أما الميتتان: فالحوت والجراد، والدمان: الكبد والطحال»، فإنّ ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور. والصحيح: أنّ نفي التنصيص لا يدل على ذلك في شيء من المواضع، وذكر العدد لبيان أن الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط. ونحن نقول: إنّ الحكم في غير المذكور إنّما يثبت بعلة النص لا بالنص، فلا يوجب ذلك إبطال العدد المنصوص.

وقوله: لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة.

قلنا: هذا مجرد الدعوى، وما لم يثبت بالدليل أنّ الفائدة مقصورة على

أي لا يدل على المسكوت عنه أصلاً فكيف يوجب الحكم من حيث النفي والاثبات، فإذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو، فلا يدل على نفيه وإثباته، وفائدة التخصيص أن يتأمل المستنبطون فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وينالون درجة الاجتهاد.

ثم أجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال (والاستدلال منهم بحرف الاستغراق) أي الاستدلال من الأنصار على عدم وجوب الغسل بالإكسال انما كان بحرف اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى إن جميع أفراد الغسل من المني لا بواسطة أن التنصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه، ويرد علينا حينئذ أن الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالإكسال سواء كان باللام أو بالتنصيص فمن أين قلتم بوجوب الغسل بالإكسال؟ فأجاب

نفي الحكم عن غيره لا يستقيم هذا الكلام، ولا يتصور ذلك حتى يلج الجمل في سم الخياط، ثم نقول معتبرين فيه فائدة أخرى وهي: تعظيم المذكور وتفضيله على غيره كما في قوله تعالى: ﴿فلا تظلموا فيهن أنفسكم﴾ خص هذه الأربعة بالذكر تفضيلاً لها، مع أَنْ الظلم حرام في كل وقت، أو نقول: فائدة التخصيص أن يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص عليه لينالوا درجة الاستنباط وثوابه، وهذا لا يحصل إذا ورد النص عاماً. (والاستدلال منهم بحرف الاستغراق، وعندنا: هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء، غير أن الماء يثبت مرة عياناً وطوراً دلالة)، أي: الاستدلال من الأنصار في قوله عليه السلام الماء من الماء بحرف الاستغراق وهو الألف واللام، وعندنا: الحكم متعلق بعين الماء أيضاً، غير أنّ الماء مرة يوجد عياناً بالإنزال، وطوراً يوجد دلالة بالالتقاء، لأنّه أقيم مقام الماء، فإنّ بصره يغيب عنه، وعسى لا يعلم لقلة الماء، أو لفرط الشبق؛ لأنّه حال الاشتباه وزوال الحس عما سواه، فأقيم السبب الدّالّ عليه وهو الالتقاء مقامه عند تعذر الوقوف على حقيقته.

والحاصل: أنّ التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا، وحيث دلّ إنّما دل عندنا لأمر خارج لا من قبل التخصيص، من ذلك قوله تعالى: ﴿كلا إنّهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ فاستدل أهل السنة بهذه الآية على إثبات الرؤية، لا من حيث التخصيص، بل لكونهم محجوبين عقوبة لهم،

وقال (وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير أن الماء يثبت مرة عياناً وطوراً دلالة) يعني أن عندنا الحصر أيضاً ثابت في الغسل الذي يتعلق بالمني أي جميع الغسل الذي يتعلق الشهوة منحصر في الماء فلا يضر خروج الغسل بالحيض والنفاس لأن وجوبه لا يتعلق بالشهوة، ولكن الماء على نوعين مرة يكون عياناً بأن ينزل في نفس الأمر في النوم أو اليقظة بالوطء أو بغيره، ومرة يكون دلالة بأن يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه لأنه سبب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره، ولعله لم يشعر به لقلته فأقمنا السبب مقام المسبب وأوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطاً.

فيكون أهلُ الجنة بخلافهم، وإلّا لا يكون الحجب في حق الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب حينئذ.

(والحكم إذا أضيف إلى مسمى بوصف خاص، أو علق بشرط، كان دليلاً على نفيه عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعي رحمه الله، حتى لم يجوز نكاح الأمة عند طول الحرة، ونكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص.

وحاصله: أنه أُلحِقَ الوصف بالشرط وآعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع

(والحكم إذا أضيف إلى مسمى) هذا ابتداء وجه ثان من الوجوه الفاسدة وهو يتضمن مفهوم الوصف والشرط، يعني أن الحكم إذا أسند إلى شيء موصوف (بوصف خاص أو علق بشرط كان دليلاً على نفيه) أي كان كل من الوصف والتعليق دالاً على نفي الحكم (عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعي رحمه الله حتى لم يجوّز نكاح الأمة عند طول الحرة ونكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص) وهو قوله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ أي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة أن ينكح الحرائر المؤمنات لأجل زيادة مهرهن ونفقتهن في معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات أيمانكم أي أيمان أخوانكم إذ لا يجوز نكاح أمة أصلاً من امائكم المؤمنات، فالله تعالى قد نص على أنه ان لم يستطع الحرة فلينحك أمة؛ ثم قيد الأمة بالمؤمنة، فلو عملنا بالوصف والشرط جميعاً حكمنا أن طول الحرة مانع للأمة وإن الأمة الكتابية أيضاً يجوز نكاحها للمؤمن ما لم تصر مؤمنة وعندنا جاز نكاح الأمة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعاً، (وحاصله) أي حاصل ما قاله الشافعي رحمه الله شيئان الأول (أنه ألحق الوصف بالشرط) في كونه موجباً للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه؛ ألا ترى أن من قال لامرأته أنت طالق راكبة فكأنه قال أنت

الحكم دون السبب، حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوّز التكفير بالمال قبل الحنث).

أعلم أَنّ التعليق بالشرط عند الشافعي يوجب وجوذ الحكم عند وجود الشرط، ويوجب عدم الحكم عند عدم الشرط؛ لأنّ الوجوب يثبت بالإيجاب لولا الشرط، فصار الشرط معدماً فأوجب وجوده لولا الشرط، فكان الشرط مؤخراً للحكم لا مانعاً للسبب بعد وجوده حساً.

بيانه: أنّ قوله لعبده: أنت حر، موجب عتقه في الحال لولا قوله: إن دخلت الدار، فبالتعليق يتأخر نزول العتق إلى زمان الشرط، ولا يمتنع أصل السبب، وإذا كان عمل في منع الحكم دون السبب، كان المقتضى لوقوع الطلاق بائناً، وإنّما آمتنع الوقوع لوجود التعليق، فكان العدم مضافاً إلى التعليق، وهو نظير التعليق الحسيّ، فإنّ تعليق القنديل بحبل من السقف، يمنع وصوله إلى الأرض، ولا يعدم أُصله، ويوجب وجوده في الهواء، ويقيه عن الأرض، وهذا لأنّ السبب قد وجد حساً فلا يعقل إعدامه، بخلاف الحكم؛ فإنّ ثبوته عرف بالشرع فجاز أن يتعلق بالمانع الحكمي وهو الشرط، وعلى هذا الأصل لم يجوّز

طالق إن كنت راكبة، فكما أن الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف (و) الثاني أنه (اعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب) ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق؛ السبب هو أنت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط، أعني دخول الدار إنما عمل في منع الحكم دون السبب؛ فإنه قد وجد حساً ولا مردّ له فلا يعلق عليه إلا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لأجل عدم الشرط عدماً شرعياً لا عدماً أصلياً على ما قلنا، فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فإنه لا يؤثر في إزالة ثقله وإنما يؤثر في إزالة سقوطه، وتصح تعدية هذا الحكم العدم إلى غيره، ونحن نخالفه في جميع هذا

تعليق الطلاق والعتاق بالملك؛ لأنّه لما ثبت أن تأثير الشرط في تأخير الحكم إلى زمان وجوده بعد تقرر السبب، والسبب لا يتحقق بدون الملك، فيشترط قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب؛ ولم يجوّز نكاح الأمة لمن قدر على نكاح الحرة؛ لأنّ الحل متعلق بشرط عدم طول الحرة بالنص، فيوجب نفي الحل عند وجود طول الحرة، كما يوجب إثباته عند عدم طول الحرة، هذا هو المفهوم من الكلام، فإنّ من يقول لغيره: إنْ دخل عبدي الدار فأعتقه يفهم منه: ولا تعتقه إن لم يدخل الدار، والعمل بالنصوص واجب منظومها ومفهومها، وجوّز التكفير بالمال بعد اليمين قبل الحنث؛ لأنّ السبب هو اليمين، ولهذا تضاف الكفارة إليها، والإضافة تدل على السببية. وأما الحنث فشرط وجوب الأداء، ولا يلزم أنّ تعجيل البدنيّ في الكفارة لا يجوز على قوله؛ لأنّ التأثير التعليق بالشرط في تأخير وجوب الأداء، والماليّ يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه؛ لأنّ الواجب قبل الأداء مال معلوم كما في حقوق العباد، فإنّ الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع، ولا يجب الأداء ما لم يطلب. وكذلك في الديون المؤجلة يجب المال ولا يجب الأداء، فالموجود هنا شيئان: المال والفعل في المال، وأحدهما ينفك عن الآخر. وأما البدنيّ فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه؛ لأنّ الواجب فعل يتأدى به وهو عرض لا بقاء له، والوجوب يقتضي وجوب شيء ولا وجود للفعل قبل الأداء وإنّما يتصور وجوده عند الأداء، فلا يتحقق انفصاله عن الأداء فلمّا تأخر وجوب الأداء إلى ما بعد الحنث تأخر تقرر السبب، ونفس

(حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) تفريع لما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، أي إذا قال لأجنبية ان نكحتك فأنتِ طالق أو ان ملكتك فأنت حرة يبطل هذا الكلام عنده لأنه قد وجد السبب وهو قوله أنت طالق وأنت حرة ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو فصار كما إذا قال لأجنبية: إن دخلت الدار فأنت طالق، وهو باطل بالاتفاق (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) تفريع آخر له أي إذا حلف والله لا يفعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده ويعبأ بها بعد

الـوجوب أيضـاً ضرورة، فلو كفـر قبل الحنث يكـون تكفيراً قبـل تقرر السبب، وقبـل نفس الوجـوب، وإنّه لا يجـوز. ونـظيـره من حقـوق العبـاد الشـراء مـع الاستئجـار فإنّ بشـراء العين يثبت الملك بـه، ويتم السبب قبـل فعـل التسليم، وبـالاستئجار لا يثبت الملك في المنفعـة قبل الاستيفـاء لأنّها لا تبقى وقتـين، ولا يتصـوّر تسليمها بعـد وجودهـا بل يقتـرن التسليم بالـوجود، فـإنّما تصـير مملوكة بالعقد عند الاستيفاء فكذا في حقوق الله تعالى يفصل بين الماليّ والبـدنيّ من هذا الوجه. وجوّز تعجيل النذر المعلق بأنْ قـال إن فعلت كذا فعـليّ درهم، لوجود السبب وإن تـأخر الشـرط. وإذا ثبت أنّ التعليق بالشـرط يوجب الوجود عند وجوده، والعدم عند عدمه، والوصف ملحق بالشـرط عنده، أي: جـار مجرى الشـرط لأنّ الحكم لا يثبت بالنص بعـد وجود المسمى ما لم يوجد الوصف، ولولا ذكر الـوصف لكان الحكم ثـابتاً قبـل وجوده وهو أمارة الشـرط، فإنّ قـوله: أنت طـالق إن دخلت الدار ليس بمـوجب وقوع الطلاق ما لم تدخل، وبدون هذا الشرط كان موجباً للطلاق قبـل الدخـول. ألا ترى أنّه لو قال لها: إنْ دخلت الدار راكبة فأنت طالق كان الركوب شرطاً، وإن كان مذكوراً على سبيل الوصف لها معنى، فيوجـد الحكم عند وجـوده بمنظومه، ويعدم عند عدمه بمفهومه. وقد أباح الله تعالى نكاح الأمة مقيداً بصفـة الإيمان، فـوجب أنْ لا يجوز بـدون هذه الصفـة، فلا يجـوز نكاح الأمـة الكتـابيـة. قـال

الحنث؛ لأنه قد وجد السبب وهو اليمين؛ إذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها، والتعليق بالشرط مقدر فكأنـه قال الحـالف إن حنثت فعلي كفـارة يمين فإذا وجد السبب يصح الحكم مرتباً عليه، وعندنا اليمـين سبب للبر وإنمـا ينعقد سببـاً للكفارة بعـد الحنث فكان الحنث سببـاً لهـما، وإنمـا قيـد بـالمـال لأن نفس الـوجوب ينفـك عن وجوب الأداء فيـه عـلى زعمـه كـالثمن المؤجـل يثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الأداء إلا عند حلول الأجل، ففي الكفـارة المـالية أيضـاً يمكن أن يثبت نفس الوجـوب بالحلف ووجـوب الأداء يكـون بعـد

الشافعي: وهذا بخلاف العلة، فأن الحكم يثبت آبتداء بوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافاً إلى العلة بآعتبار أنّها تثبت الحكم قبل وجودها، بل العدم بالعدم الأصليّ، فأمّا الوصف فمغير للحكم بعد وجود سببه، فكان مانعاً من ثبوت الحكم قبل وجوده، كما كان مثبتاً وجود الحكم عند وجوده كالشرط. ألا ترى أنّ الشرط داخل على ما هو موجب لولا الشرط، ولولا الوصف لكان الحكم ثابتاً بمطلق الاسم، فصار الوصف للاعتراض كالشرط، وأما العلة فلآبتداء الإيجاب لا للاعتراض على ما بينا، فصارت بمنزلة آسم العلم، فتعلق بها الوجود ولم توجب العدم عند عدمها. وقال: لمّا ثبت حرمة الربيبة بسبب الدخول بآمرأة مقيدة بوصف: هو أن تكون من نسائنا بقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللّاتي في حجوركم من نسائكم اللّاتي دخلتم بهنّ﴾ أوجب ذلك نفي الحرمة عند عدم ذلك الوصف، فلا تحرم بنت الزاني عليه. وآستدل لإثبات مذهبه بقوله عليه السلام: «في خمس من الإبل السائمة شاة» فإنّ ذلك أوجب نفي الزكاة في غير السائمة، كأنّه قال: ولا زكاة في غير السائمة، إذ لولا ذلك لوجبت الزكاة في العوامل بقوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة» وقد آتفقنا على أنّ الزكاة لا تجب في غير السائمة، (وعندنا: المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً؛ لأنّ الإيجاب لا يوجد إلّا بركنه ولا يثبت إلّا في محله. وههنا الشرط

حنثه؛ بخلاف البدني فإن نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الأداء فيكونان معاً بعد الحنث، ونحن نقول هذا الفرق ساقط لأن ذات المال إنما تقصد في حقوق العباد، وأما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الأداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الأداء (وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً) حقيقة وان انعقد صورة، فإذا ان دخلت الدار فأنت طالق؛ فكأنه لم يتكلم بقوله أنت طالق قبل دخول الدار، فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله أنت طالق (لأن الايجاب لا يوجد إلا بركنه ولا يثبت إلا في محله) وههنا وان وجد الركن وهو أنت طالق لكن لم يوجد المحل (لأن الشرط حال بينه وبين المحل فيبقى غير

حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف إليـه، وبدون الاتصـال بالمحـل لا ينعقد سبباً).

آعلم أنّ المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً عنـدنا، وأثـر الشرط في منـع العلة من الانعقاد، ولا أثر له في إعدام الحكم عند عدم الشرط، فهو باقٍ على ما كان قبـل التعليق بالعـدم الأصلي، وهـذا؛ لأنّ صحة الإيجـاب بآعتبـار صدور ركن التصـرّف من أهله في محله، ثم المتصـرّف إذا لم يكن أهـلاً بـأن كـان صبيـاً أو مجنـوناً، أو كـان أهلاً لكن اللفظ أضيف إلى غـير محله بأن كـان بهيمة أو ميتـة، لا يصـير سبباً، فكـذا إذا وجدت الأهليـة والمحلية، إلاّ أنّـه وجد الحـائل بـين اللفظ والمحـل بذكـر الشرط لا يصـير سبباً. وهـذا؛ لأنّ التعليق بالشـرط منع وصـوله إلى المحل بالاتفاق، لأنّه تعلق بالدخول فلا يصل إليه قبل وجوده، كالقنديل المعلق بحبل لا يصير واصلاً إلى الأرض لاستحالة كينـونة كـائن في مكانـين في زمان واحـد. وإذا لم يصل إلى محله لم يصر علة بل يعـرض أنْ يصير علة بـالوصـول إليه عنـد وجود الشرط، وهذا كفعل النّجـر لمّا تـوقف على الأهليـة والمحلية وآتصـال التصرف بالمحل، فلما لم يتصل فعـل النّجار بـالمحل وهـو الخشب، لم ينعقد الفعـل نجراً. وكالرمي فإنّ نفسه ليس بقتل، ولكنه يعرض أن يصير قتـلاً إذا آتصل بـالمحل، فإذا كان ثمة مِجَنٌّ منع وصوله إلى المحل. ولا يقال: بأنّ المِجنّ مانـع من القتل، ولكن لمّا كان يعرض أن يصير قتلاً إذا وصل إلى محله عند عدم المجن، فكذا هنا ما يمنع الاتصال بالمحل يمنع آنعقاده علة، وإذا كان الشـرط مانعـاً من الانعقاد، كـان عدم الحكم لعـدم العلة لا يمنـع الشـرط الحكم بعـد العلة، وعنـد وجـود الشـرط توجـد العلة والحكم. وبهذا تبين بأنّ التعليق ليس بمعنى التـأجيل؛ لأنّ الشـرط يحول بـين صورة العلة ومحلهـا، فلا يصـير معه علة كقـوله: أنت مني لم

مضاف إليه) أي غير متصل بالمحل (وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً) فـإذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيـما إذا

يتصل بقوله: حر، فصار عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على العدم الأصلي كما كان قبل التعليق، أما التأجيل: فلا يمنع وصول السببِ بالمحل، لأنّ سبب الوجوب العقد، ومحل الدين الذمة، والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة، ولا ثبوت الملك في المبيع، وإنّما يؤخر المطالبة، ولذلك لا يمنع التعجيل، وإنّه لا يشبه تعليق القنديل لأنّ القنديل كان موجوداً بذاته قبل التعليق، فعرفنا أنّ عمل التعليق لم يكن لابتداء وجوده بل لنقله عن مكان إلى مكان، فلذلك أوجب تفريغ مكان وشغل آخر. وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجوداً، فكان تأثير التعليق في تأخير السببية للحكم إلى وجود الشرط، وإنّه ليس كآشتراط الخيار في البيع، لأن الخيار ثمَّ دَخَلَ على الحكم دون السبب حقيقة وحكماً.

أما الحقيقة: فلأنّ البيع لا يحتمل الخطر؛ لأنّه من الإثباتات، والإثباتات لا تحتمل التعليق بالخطر؛ لأنّ التعليق التمليك بالخطر قمار وهو حرام. وفي تعلق البيع بالشرط خطر؛ لأنّه لا يدرى أيكون أم لا؛ فكان القياس أنْ لا يجوز البيع مع شرط الخيار وإنّما جوّزناه بحديث خباب بخلاف القياس نظراً لمن لا خبرة له في المعاملات كي لا يغبن، فلو دخل على السبب لتعلق حكمه لا محالة، ولو دخل على الحكم لنزل سببه، والسبب محتمل للفسخ، فيصلح التدارك به بأن يصير غير لازم بأدنى الخطرين فكان أولى، فأمّا الطلاق والعتاق من الإسقاطات

قال ان نكحتك فأنت طالق؛ أو ان ملكتك فأنت حر؛ لأنه لم يوجد قوله أنت طالق وأنت حر حتى يحتاج إلى المحل، فإذا وجد النكاح والملك فحينئذ يكون محلاً لورود قوله أنت طالق وأنت حر فلا بأس به لوقوعه في محله؛ وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لأن اليمين لا ينعقد إلا للبر فكيف يكون سبباً للحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح أَنّ عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدماً شرعياً بل عدماً أصلياً لا يعدى إلى غيره، وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه وإلا فلا يخفى أن قبل دخول الدار في قوله أنت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه؛ فتقرر أن الشرط في

فيحتمل الخطر، والتعليق، فوجب بكمال التعليق فيه وهو أن يكون داخلاً على السبب، إذ لو دخل على الحكم لكان السبب نازلاً، فكان تعليقاً من وجه دون وجه، والأصل في كل ثابت كماله.

وأما الحكم: فلأنّ من حلف: أنْ لا يبيع، فباع بشرط الخيار يحنث، ولولا أنّه سبب لما حنث، ولو حلف أنْ لا يطلق آمرأته فعلق طلاقها بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط، وإذا وجد الشرط وبطلت العلقة صار ذلك الملفوظ علة، كأنه آبتداء الآن.

قوله: أنّ السبب موجود حساً فلا يعقل إعدامه.

قلنا: لا يعلق المحسوس، وإنما تعلق السببية وهو أمر شرعي.

فإن قلت: لو لم يبق سبباً لم يبق تعليقاً.

قلت: لو بقي سبباً لكان إيقاعاً فلم يكن يميناً، والمعلق بالشرط يمين، واليمين عين الإيقاع عند وجود الشرط، ولهذا ينتقض اليمين إذا صار إيقاعاً عند وجود الشرط، ولهذا جوّزنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك؛ لأنّ المعلق قبل وجود الشرط يمين، ومحل اليمين ذمة الحالف، والحالف أهل إذِ الكلام فيه، وإنّما يصير طلاقاً وعتاقاً عند الشرط؛ فآعتبر الملك حينئذ، ولم يجوز تعجيل النذر المعلق بالشرط؛ لأنّه لا يصير سبباً ما لم يضف إلى ذمة قابلة للحكم، والشرط يمنع الوصول إلى الذمة فلا يكون سبباً ولم يجوز التكفير قبل الحنث لعدم السبب لأنّ أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً إلى الحكم، واليمين مانعة من الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به؛ لأنّها تعقد للبر، والبر ضد الحنث، ويفوت بالحنث.

التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعاً لأنها من قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فإنه من قبيل الإثباتات ولا يقبل التعليق إذ به يصير قماراً، فإذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعاً للحكم فقط دون السبب ليقل أثر الشرط حتى الإمكان، وقد يقرر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو

وفي الحنث نقض اليمين، ويستحيل أن يقال: إنّ هذا الشيء سبب الحكم لا يثبت ذلك الحكم إلا بعد آنتقاضه، فعرفنا أنّها بعرض أن تصير سبباً عند وجود الشرط، لا أن تكون سبباً في الحال. وهذا بخلاف الإضافة فإنّ قوله: أنت طالق غداً، أو أنت حر غداً سبب؛ لأنّه وضع لوقوع الطلاق أو العتاق وذكر الغد لتعيين زمان الوقوع لا للمنع من الوقوع فكان الحكم واجب الوجود به، والزمان من لوازم الوقوع، فلا ينافي السببية، بخلاف التعليق فإنّه للمنع من الوقوع وكذا اليمين، وآستحال أن يكون مانع الشيء سبباً له وطريقاً إليه، فكان مانعاً من السببية، ولهذا لو نذر أن يتصدّق يوم الخميس، فتصدّق قبله جاز، لوجود السبب، بخلاف ما إذا علق على ما مرّ، وفرقه بين المالي والبدني ساقط؛ لأنّ الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة، والعبادة فعل يأتي به العبد على سبيل التعظيم لله تعالى، بخلاف هوى النفس، فأمّا المال أو منافع البدن فآلة يتأدى الواجب بهما، فالمالي: ما يكون محل فعل العبد المال. والبدني: ما يكون محل فعله بدنه، فأمّا الواجب في الحالين ففعل واجب في الذمة بإيجاب الله تعالى، بخلاف حقوق العباد: فإنّ الواجب للعبد مال لا فعل؛ لأنّ المقصود ما ينتفع به العبد لجلب نفع أو دفع ضر وذلك بالمال دون الفعل، ولهذا إذا ظفر بجنس حقه فآستوفى، تم الاستيفاء، وإن لم يوجد في المديون فعل هو أداء.

فإن قلت: الزكاة حق الله وتتأدّى بالنائب بلا فعل الأداء ممن عليه. قلت: الإنابة فعل منه وجعل أداء النائب كأدائه بنفسه بآعتبار الإنابة، وجوّزنا نكاح الأمة لمن له طول الحرة؛ لأنّ الله تعالى أباح نكاح الأمة الحرة حال عدم الطول،

أن الشافعي رحمه الله يقول أن الكلام هو الجزاء؛ والشرط قيد له فكأنه قال أنت طالق في وقت دخولك الدار؛ فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه وهو مذهب أهل العربية، وأبو حنيفة رحمه الله يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل على وقوع الطلاق حين الشرط؛ وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب أهل المعقول، ولم يذكر المصنف رحمه الله جواباً عن

وما حرم حـال وجوده؛ لأنّ التعليق بـالشرط لا يـوجب نفي الحكم قبله، فيثبت الحل قبل وجود هذا الشرط بالآيات المطلقة.

فإن قلت: مَنْ للشرط هنا، والشرط مـا ينتفي الحكم عند آنتفـائه، فيلزم أن يكون الحكم المعلق منفياً عند آنتفاء المعلق عليه كالوضوء لمّا كان شرط صحة الصلاة تنتفي الصحة عند آنتفائه.

قلت: الشرط عبارة عن العـلامة قـال الله تعالى: ﴿فقـد جاء أشـراطها﴾ أي: علاماتها. وإذا كان الشرط عبارة عن العلامة فيلزم من ثبوتها ثبـوت الحكم ولا يلزم عن عدمها عدم الحكم. والدليل عليه: قوله تعالى: ﴿فإذا أحصن فـإن أتـين بفاحشـة﴾ الآية: ولا خـلاف أنّ الحدّ يلزمهـا جزاء عـلى الفاحشـة وإن لم تحصن. وقال: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ وحكم الكتابة لا ينتفي قبـل هذا الشرط، وقال: ﴿ولا تكرهوا فتيانكم على البغاء إن أردن تحصنـاً﴾ ولا يحل الإكراه عند عـدم إرادة التحصن أيضاً، وقـال: ﴿وإن كنتم على سفـر ولم تجدوا كاتباً فـرهان مقبـوضة﴾ والـرهن جائـز عند عـدم هذا الشـرط؛ وتخريـج مسئلة التنجيـز سيأتي في تقسيم السبب إن شـاء الله تعالى. ولأنّـه لو قـال لامرأتـه: إن دخلتِ الدار فأنت طالق ثلاثـاً، ثم نجز الثـلاث يصح، ولـو كان عـدم الشرط يوجب عدم المشروط لما صح. وقول صـاحب المحصول: المنجـز عندنـا غير المعلق، حتى بقي المعلق موقوفاً على دخول الدار، فـإذا تزوّجت بـزوج آخر وعـادت إليه ودخلت الدار وقع المعلق مشكل؛ لأنّ مملوك الزوج الـطلقات الثـلاث فحسب، فمتى صارت منجزة لا تبقى معلقة.

وقوله: الوصف ملحق بالشرط فيوجب العدم عند العدم.

قلنا: إذا ثبت أنّ الشرط لا يوجب العدم عنـد العدم فـالملحق به أولى أنْ لا يـوجب العدم عنـد العدم عـلى أنّ أقصى درجات الـوصف إذا كان مؤثـراً أنْ يكون علة للحكم، ولا خلاف أنّ العلة لا توجب نفي الحكم عند عدمها لجواز أنْ يثبت الحكم بعلل شتى، فلا يلزم من عدم العلة المعينة عدم الحكم، ولو دل

عدم العلة على عدم الحكم في صورة، إنّما دل لأمر خارجي بأن تكون العلة متحدّة كقول محمد في ولد الغصب لم يضمن لأنه لم يغصب أمّا عدم العلة من حيث هي هي، فلا يدل على عدم الحكم، ولهذا جوزنا نكاح الأمة الكتابية؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿من فتياتكم المؤمنات﴾ لا يقتضي الحرمة عند عدم صفة الإيمان لما بينا، وهو قوله تعالى: ﴿وبنات خالك وبنات خالاتك اللاّتي هاجرن معك﴾ فإنّ التقييد بهذا الوصف لا يوجب نفي الحل في اللاّتي لم يهاجرن معه بالاتفاق، وإنّما لم تجب الزكاة في العوامل بأعتبار نص آخر وهو قوله عليه السلام: «لا زكاة في العوامل والحوامل» لا بأعتبار ما ذكر، وقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاّتي في حجوركم من نسائكم اللاّتي دخلتم بهنّ﴾ لنا لا علينا، فإنّ كون الربيبة في حجر زوج الأمّ ليس بشرط للحرمة، ولو كان التقييد بالوصف يوجب العدم عند العدم لما وجبت الحرمة بدون الحجر، وعلى هذا قال زفر فيمن له أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال المولى الأكبر: مني، يثبت نسب الآخرين منه؛ لأنْ التخصيص بالأكبر لا يوجب نفي نسب الآخرين، وقد ظهر بثبوت نسب الأكبر منه أنّها كانت أم ولده من ذلك الوقت، وأم الولد فراش لمولاها يثبت نسب ولدها منه بلا دعوة. وعندنا: لا يثبت نسب الآخرين منه، لا بأعتبار التقييد بوصف الأكبر، فإنّه لو أشار إلى الأكبر وقال: هذا أبني لا يثبت نسب الآخرين منه أيضاً، وقد بينا: أنّ التنصيص بالاسم لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى بذلك الاسم، ولكن إنّما لا يثبت نسبهما منه؛ لأنّ التخصيص بوصف سكوت عما وراءه، غير أنّ السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان أنّ حكم المسكوت

الوصف اما لأن الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه وشهرته؛ وهو أن للوصف درجات ثلاثاً أدناها أن يكون اتفاقياً كقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ وأوسطها أن يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى: ﴿من فتياتكم المؤمنات﴾ وأعلاها أن يكون بمعنى العلة كقوله: السارق والزاني، ولا أثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونه أولى.

عنه، . بخلاف المنطوق به؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانـه مع وقوع الحاجة إليه، وفي غير موضع الحاجة إلى البيان لا يكون بيانـاً، فهنا سكت المولى عن البيان بعد تحقق الحاجة إليه؛ لأنّه يعترض على المولى دعوة النسب فيما هو مخلوق من مائِـه نصاً، لأنّ قبـل الدعـوة يثبت النسب منه، لأنّهم ولـدوا على فراشه على سبيل الاحتمال حتى يملك نفيه، وإنّما يصير مقـطوعاً بـه على وجـه لا يملك نفيه بالـدعوة نصـاً، فكان ذلـك فرضـاً عليه، فكـانت الحاجـة ماسّـة إلى البيان، فكان سكوته عن دعوة نسب الآخرين عنـد لزوم البيـان لو كـان النسب ثابتاً نفياً حملاً لأمره على الصلاح، حتى لا يصير تاركاً للغرض لا تخصيص الأكبر بالدعوة، وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا قال شهود الوارث: لا نعلم لـه وارثاً غيره في أرض كذا، تقبل الشهادة؛ لأنّ هذه الزيادة نفيـاً لا تقتضي علمهم بوارث آخر في غير ذلك المـوضع، فكـأنّهم سكتوا عن هـذه الزيـادة وقالـوا: لا نعلم له وارثاً آخر غيره. وعندهما: لا تقبل هذه الشهـادة لا لأن النفي في أرض كذا إثبات في غيره، ولكن لتمكن التهمة؛ لأنّه يوهم أنّهم يعلمون له وارثـاً آخر في غـير ذلك المـوضع، والشهـادة تردّ بـالتهم، والأحكـام لا تثبت بـالتهمـة بـل بالحجة المعلومة. وقال أبو حنيفة رحمه الله: السكوت عن سائر المـواضع في غـير الحاجة إلى البيان ليس ببيان؛ لأنّ ذكـر المكان غـير واجب، وذكر المكـان يحتمل الاحتراز عن المجازفة بأعتبار أنّهما تفحصا في ذلـك المكان دون سـائر المـواضع، ويحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث آخر أي: لا نعلم لـه وارثاً في أرض كـذا، مع أنه مولده ومنشؤه فـأحرى أن لا يكـون له وارث آخـر في موضـع آخر، فـلا تتمكن التهمة في شهادتهم.

(والمطلقُ يحمل على المقيد وإن كانا في حادثتين عند الشافعي، مثـل كفارة

(والمطلق محمول على المقيد) هذا وجه ثـالـث من الوجـوه الفاسـدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات، والمقيـد هو المتعـرض للذات مع صفة منها، فإذا وردا في مسئلة شرعية فالمطلق محمـول عل المقيـد أي

القتـل وسائـر الكفارات؛ لأنّ قيـد الإيمـان زيـادة وصف يجـري مجـرى الشـرط فيوجب النفي عند عـدمه في المنصوص، وفي نظيـره من الكفارات؛ لأنّها جنس واحد).

آعلم أنّ المطلق محمول على المقيد أي: يراد من المطلق المقيد سواء كانا في حادثةٍ واحدة، أو في حادثتين عنده، أما إذا كانا في حادثة واحدة فلأنّ الشيء الواحد لا يجـوز أن يكـون مطلقاً ومقيـداً، إذا المـطلق: هـو اللفظ المتعـرض للذات دون الصفات، لا بالنفي، ولا بـالإثبات، والمقيـد: هو المتعـرض للذات مع الصفـة

يراد به المقيد (وإن كانا في حادثتـين عند الشـافعي رحمه الله) ويعلم منـه أنهما إن كانا في حادثة واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الأولى، ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفـارة الظهـار فإنها حـادثة واحـدة ذكر فيهـا ثلاث أحكـام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الأول والثاني بقوله: ﴿من قبـل أن يتماسـا﴾ ولم يقيد الاطعام به فالشافعي رحمه الله يحمل الاطعام على التحريـر والصيام ويقيـده بقوله: ﴿من قبل أن يتماسا﴾ أيضاً، ونـظير ما وردا في حـادثتين هـو قولـه (مثل كفارة القتل وسائر الكفارات) فإن كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قولـه: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ وكفارة الظهار واليمين حادثة أخرى ورد فيها المـطلق وهو قوله: ﴿تحرير رقبة﴾ فالشـافعي رحمه الله يقـول ان قيد الايمـان مراد ههنـا أيضاً (لأن قيد الايمان زيادة وصف يجري مجـرى الشرط فيـوجب النفي عند عـدمه في المنصوص) فكأنه قال في كفارة القتل فتحـرير رقبـة إن كانت مؤمنـة، ويفهم منه أنها إن لم تكن مؤمنـة لا يجوز في كفـارة القتـل بنـاء عـلى مـا مضى من أصله أن الشـرط والوصف كـلاهمـا يـوجب نفي الحكم عنـد عـدمهـا وإذا ثبت هـذا في المنصوص وهو عدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكها في كـونها كفارة وهذا معنى قولـه (وفي نظيـرها من الكفـارات لأنها جنس واحد) وعنـد بعض أصحاب الشـافعي رحمه الله يحمـل عليـه لا بـطريق القيـاس وهـو معروف، ثم اعترض على الشافعي رحمه الله انكم كما حملتم اليمين على القتل في

والمطلق ساكت والمقيد ناطق، فكان هو أولى بأن يجعل أصلاً ويبنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيداً بها كما في نصوص الزكاة، فإنّ النص المطلق عن صفة السّوم وهو قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل السائمة شاة» في حكم الزكاة وهو قوله عليه السلام: «في خمس الإبل السائمة شاة» في حكم الزكاة بالاتفاق، ونصوص الشهادة، فإنّ النص المطلق عن صفة العدالة وهو قوله تعالى: ﴿وآستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ محمول على المقيد بها وهو قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ وأما إذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات، فإنّ المنصوص عليه في كفارة القتل تحرير رقبة مؤمنة، وفي كفارة الظهار واليمين رقبة مطلقة، فحمل المطلق في هاتين الكفارتين على المقيد؛ في كفارة القتل، حتى لا يجوز إعتاق الرقبة الكافرة في هاتين الكفارتين عنده، كما لا يجوز في كفارة القتل، لأنّ قيد الإيمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط؛ فيوجب نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص عليه لما مرّ من أصله وفي نظيره من الكفارات؛ لأنّها جنس واحد؛ لأنّ الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر، فالشرع لما قيد الرقبة بصفة الإيمان في كفارة القتل لحكمة حميدة وهي التقرّبُ إلى الله تعالى بتخليص العبد المؤمن عن ذلّ العبودية، صار ذلك بياناً في سائر الكفارات، ألا ترى أنّ تقييد الأيدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييداً في التيمم؛ لأنّ كل واحد منهما طهارة، فكانا نظيرين.

(والطعام في اليمين لم يثبت في القتل؛ لأنّ التفاوت ثابت بآسم العلم وهو

حق قيد الايمان فينبغي أن تحملوا القتل على اليمين في حق طعام عشرة مساكين وتثبتوا فيه الطعام أيضاً فأجاب عنه بقوله (والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لأن التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب إلا الوجود) إذ لفظ عشرة مساكين اسم علم من أسماء العدد وهو لا يوجب إلا وجود الحكم عند وجوده ولا ينفى عند نفيه، فإذا لم يوجب النفي في الأصل وهو كفارة اليمين فكيف يعدى إلى الفرع وهو كفارة القتل، بخلاف الوصف فإنه يوجب النفي عند نفيه على أصله

لا يوجب إلا الوجود). وكذلك الجواب في أعداد الركعات، ووظائف الطهارات، وزيادة الصوم في القتل، فإنه لم يلحق به كفارة اليمين؛ لأنّه زيادة قدر يثبت بالاسم وهو: شهران، وأربع ركعات أو ثلاث ركعات، لا بالصفة التي تجري مجرى الشرط، وقد مر أنّ تخصيص الاسم بالحكم لا يوجب نفي الحكم في غيره.

(وعندنا: لا يحمل المطلق على المقيّد وإنْ كانا في حادثة؛ لإمكان العمل بهما).

اعلم أنّ المطلق لا يحمل على المقيد عندنا سواء وردا في حادثة واحدة أو في حادثتين؛ لأنّ العمل بهما ممكن فلا يجوز ترك العمل بأحدهما، وفي الحمل ترك العمل بالمطلق، وهذا لأنّ للمطلق حكماً معلوماً وهو الإطلاق، وهو معنى معلوم، وله حكم معلوم، وهو: تمكن المكلف من الإتيان بأيّ فرد شاء من أفراد تلك الحقيقة، والغرض منه التيسير والتوسعة، وللمقيد حكماً وهو: التقييد، وهو معنى معلوم، وله حكم معلوم، والغرض منه التشديد والتضييق، فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لإثبات حكم الإطلاق فيه، لا يجوز حمل المطلق على المقيد لإثبات حكم التقييد فيه؛ لأنّ في الحمل إبطال صفة الإطلاق، وفيه إبطال صفة التخفيف وإثبات صفة التغليظ، وفيه فسادان: أحدهما: نصب الشرع من تلقاء نفسه، والآخر: نسخ ما هو مشروع بالرأي.

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «أبهموا ما أبهم الله، واتبعوا ما بيّن الله»، وفي الرجوع إلى المقيد ليعرف منه حكم المطلق ترك الإبهام فيما أَبهم الله. وقال عمر رضي الله عنه: «أم المرأة مبهمة فأبهموها» وإنّما أراد قوله تعالى:

على ما مهدنا، وإنما قيد الطعام باليمين لأن طعام الظهار وهو إطعام ستين مسكيناً ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رحمه الله على ما قيل.

(وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة لإمكان العمل بهما) إذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير قبل

﴿وأمهات نسائكم﴾ فإنّ حرمتها مطلقة عن قيد الدخول، وحرمة الرّبيبة مقيدة بالدخول بقوله تعالى: ﴿من نسائكم اللاّتي دخلتم بهنّ﴾ فلم يحمل المطلق على المقيد، وقال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إنْ تبدَلكم تسؤكم﴾ قال أبو هريرة رضي الله عنه: لما خطب النبي عليه السلام بوجوب الحجّ قال عكاشة بن محصن: أفي كلٍّ عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه رسول الله حتى أعاد مسئلته ثلاث مرّات، فقال عليه السلام: لو قلت: نعم! لواجب، ولو وجب ما آستطعتم، ولو تركتم لضللتم، آسكتوا عما سكت» فنزلت، ففيه تنبيه على أنّ العمل بالإطلاق واجب، والرجوع إلى المقيد ليعرف به حكم المطلق إقدام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الإبهام فيما أبهم الله تعالى فلا يجوز. (إلّا أن يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارةِ اليمين؛ لأنّ الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادّين، فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه وفي صدقة الفطر ورد

التماس، والطعام أعم من أن يكون قبل التماس أو بعده، وإذا كان ذلك في حادثة ففي الحادثتين بالطريق الأولى، فيحكم في القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة أعم (إلا أن يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين) في قوله تعالى: ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾ فإن قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: ﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾ مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق المعاملة فيجب ههنا أن تقيد قراءة العامة أيضاً بالتتابع (لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فإذا ثبت تقييده بطل اطلاقه) والشافعي رحمه الله انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع أنه قاعدة مستمرة له لأنه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة أو آحاداً، فالمثال المتفق على قبوله هو قوله عليه السلام لأعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمداً: «صم شهرين - وفي رواية - صم شهرين متتابعين» وحينئذ يرد علينا انكم إذا قررتم أنه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي قوله عليه السلام: «أدّوا عن كل حرو وعبد» وقوله عليه السلام: «أدّوا عن كل حر وعبد من

النصان في السبب ولا مزاحمة في الأسباب فوجب الجمع).

آعلم أنّ الإطلاق والتقييد في صوم كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم، والصوم في وجوده لا يقبل وصفين متضادين أي: التتابع والتفرق، فإذا ثبت تقييده بالتتابع بقراءة ابنِ مسعود «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، وقراءتُه كانت رواية عن رسول الله عليه السلام، وقد كان مشهوراً في السلف، وبالخبر المشهور تجوز الزيادة على النص، فبطل الإطلاق، وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام: «أدُّوا عن كل حر وعبدٍ» مطلقاً. «وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين» في السبب، ولا مزاحمة في الأسباب لجواز أنْ يثبتَ الحكم الواحدُ بأسباب كثيرةٍ على سبيل البدل كالملك، فوجب الجمع، أي يجب العمل بهما، وتجب الصدقة عن العبد الكافر بالنص المطلق، وعن العبد المسلم بالنص المقيد، وهو نظير ما سبق أنّ التعليق بالشرط لا يوجب النفيَ أي: دخول الإطلاق، والمقيد في السبب نظير التعليق بالشرط، فصار الحكم الواحد معلقاً ومرسلاً مثل نكاح الأمة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وهو قوله تعالى: ﴿فمن لم يستطع منكم طولاً أَنْ ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ وبقي مرسلاً عن الشرط، مع ذلك فيجوز نكاح الأمة حال طول الحرة بالآيات المطلقة، وحال عدم الطول بالآيات المطلقة، وبهذه الآية وهذا؛

المسلمين ينبغي أن يحمل المطلق على المقيد إذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو أداء الصاع أو نصفه؛ فأجاب بقوله (وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة في الأسباب فوجب الجمع بينهما) يعني أن ما قلنا أنه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة؛ والحكم الواحد انما هو إذاوردا في الحكم للتضاد وأما إذا وردا في الأسباب أو الشروط فلا مضايقة فيه ولا تضاد فيمكن أن يكون المطلق سبباً بإطلاقه والمقيد سبباً بتقييده، فالحاصل أن في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق، وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح.

لأنّ الإرسال والتعليق يتنافيان وجوداً، أي: عند الوجود يمتنع أنْ يثبت الحكم بهما، كالملك لا يجوز أن يثبت لشخص في شيء واحد بالبيع والهبة معاً، فأمّا قبل الوجود فهو معلق، أي: معدوم يتعلق بالشرط وجوده، ومرسل عن الشرط، أي: يحتمل الوجود قبل الشرط، والعدم الأصلي كان محتملاً للوجود بطريقين ولم يتبدل العدم. ألا ترى أنّه لو قال لآخر: أعتق عبدي إن دخل الدار، ثم يقول له: أعتق عبدي إن كلم زيداً، ودخل الدار صحّ، حتى لو دخل الدار فأعتقه جاز، ولو كلم زيداً ودخل الدار جاز إعتاقه بالأمرين جميعاً، وكذا لو قال له: أعتق عبدي، ثم قال له: أعتقه إنْ دخل الدار، ملك المرسل والمعلّق جميعاً، حتى إذا عزله عن أحدهما بقي له الآخر. ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الإطعام لم يستأنف، ولو قربها في خلال الصيام أو الإعتاق يستأنف؛ لأنّ الله تعالى قال: ﴿فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً﴾ ولم يقل فيه: من قبل أن يتماسا، فلم يحمل المطلق على المقيد وإن وردا في حادثة لأنّهما حكمان.

ثم الشافعي ترك أصله في صوم كفارة اليمين حيث لم يشترط التتابع ولم يحمله على الظهار والقتل، فإن قال: إن الله تعالى قيد بعض أيام الصيام بالتتابع، وبعضها بالتفرق، كما في صوم المتعة حيث قال: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعةٍ إذا رجعتم تلك عشرة كاملة﴾ والعشرة الكاملة؛ صوم المتعة بالنص، ولو صامها متصلة لم يجز، فبقي المطلق على إطلاقه للتعارض الواقع بين قيد التفرق والتتابع.

قلنا: صوم المتعة ليس بكفارة بل هو نسك كالدم التي صار الصوم خلفاً

ثم شرع في جواب الشافعي رحمه الله فقال (ولا نسلم أن القيد بمعنى الشرط) لأن الوصف قد يكون اتفاقياً وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف

عنها على أنّه غير مقيد بالتفرق، ألا ترى أنّه لو فرقه قبل الرجوع لم يجز، ولكن إنّما لم يجز صوم السبعة قبل أيام النحر لأنه لم يشرع لا لأنّه شرع ووجب، ثم وجب التفريق وعدم شرعيةِ الصوم في وقت لا يعدّ تفريقاً، كالليل لا يجعل الصوم متفرقاً لأنّه لم يشرع فيهِ، وهذا لأنّه أضيف إلى وقت بكلمة إذا حيث قال: إذا رجعتم، والمضاف إلى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت لانه قبل سببه كصوم رمضان قبل رمضان، وكصلاة الظهر قبل الظهر، فلم يبق للتتابع معارض.

(ولا نسلم أنّ القيد بمعنى الشرط) ألا يرى أنّ قوله تعالى: ﴿من نسائكم﴾ معرفة بالإضافة إلينا فلا يكون قيد الدخول بقوله تعالى: ﴿اللاّتي دخلتم بهنّ﴾ معرفاً لاستحالة تعريف المعرف، فيجعل شرطاً كما في قوله: هذه المرأة التي أتزوّج طالق؛ بخلاف ما لو قال: المرأة التي أتزوجها طالق؛ لأنه أضاف الطلاق هنا إلى مجهولة لا تصير عيناً إلاّ بالوصف وهو التزوّج، فصار ما يحصل به التعين في معنى الشرط وهو يصلح شرطاً لكونه معدوماً على خطر الوجود فجعل شرطاً. أما في قوله: هذه المرأة التي أتزوّج لا يمكن أن يجعل التزوّج شرطاً لأنّه إذا عينها وعرّفها لم يجر ذلك الوصف مجرى الشرطِ فبقي إيقاعاً للحال فيبطل لعدم الملك. (ولئن كان) بمعنى الشرط (فلا نسلم أنّه يوجب النفي)، وهذا لأنّ الإثبات لا يوجب نفياً صيغة ولا دلالة ولا آقتضاء. أما الأوّل فظاهر، وكذا الثاني لأنّ النفي ليس معنى الإثبات لغة حتى يثبت بطريق الدلالة. وكذا الثالث؛ لأنّ النفي ليس مما لا يستغني عنه النص المثبت حتى يثبت آقتضاء فصار الاحتجاج به آحتجاجاً بلا دليل. وأما عدم جواز تحرير الكافر في القتل، بآعتبار أنّه غير مشروع، كما لا يجوز إعتاق النصف أو ذبح الشاة؛ لأنّ الكفارة ما عرفت

أو للمدح أو الذم (ولئن كان فلا نسلم أنه يوجب النفي) لأن المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي يدخل عليه الأدوات؛ ولا تأثير لنفيه في نفي الحكم لأن

إلّا شرعاً، فما ورد به الشرع جاز بـه التكفير ولا يحتاج إلى الشرع للانعدام كفارة؛ لأنّ ذا ثابت بالعدم الأصلي. (ولئن كان فإنّما يصح الاستدلال بـه على غيره أن لو صحت المماثلة وليس كذلك، فإن القتل من أعظم الكبائر).

آعلم أنّا إذا سلمنا أنّ القيد بمعنى الشرط وأنّه يوجب نفي الحكم قبل الشرط فإنّما يستقيم الاستدلال بـه على غيره إذا ثبتت المماثلة بينهما، وقد ثبتت المفارقة بينهما في السبب، فإن القتل من أعظم الكبائر، بخلاف الظهار واليمين، وفي الحكم صورة ومعنى. أما الصورةُ فلأنّه شرع في الظهار واليمين الطعام دون القتل. وأما المعنى فلأنه شرع في اليمين التخيير دون القتل، والتخيير تخفيف، وأيّ تخفيف فمع عدمِ المماثلة في السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نفي الحكم في كفارة القتل دليلاً على النفي في كفارة اليمين والظهار؟ فإنْ قال: أنا أعدّي القيد الزائد وهو الإيمان، ثم النفي يثبت بـه ضرورة، فلا يكون في هذا تعدية العدم الذي هو ليس بحكم شرعي.

قلنا: التقييد بوصف الإيمان لا يمنع التحرير بالرقبة الكافرة لما بيّنا أنّ

نفي الحكم نفي أصلي لا شرعي على ما قدمنا (ولئن كان فانما يصح الاستدلال به على غيره إو صحت المماثلة، وليس كذلك فان القتل من أعظم الكبائر) يعني لو سلمنا نفي الحكم في الأصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه؛ فإن القتل من أعظم الكبائر، فيمكن أن تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فإنهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة أعم من أن تكون كافرة أو مؤمنة، وأيضاً توزيع كل منهما مختلف فإن في القتل حكم أوّلاً بالتحرير ثم بالصيام في شهرين، وفي الظهار حكم أوّلاً بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكيناً، وفي اليمين خير أوّلاً بين اطعام عشرة أو كسوتهم أو تحرير رقبة، ثم ان لم يتيسر هؤلاء فصيام ثلاثة أيام، فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا أن نتعرض لشيء منها أو نحمل نص أحد منها على الآخر بالاطلاق

الإثبات لا يوجب نفياً، وإنّما لم تجز الكافرةُ في القتل لأنّه لم يشرع لا لأنّ قيد الإيمان نفي جوازه. وقد شرع في الظهار والقتل لما أوجب تحرير رقبة مطلقاً، فصارت تعدية الإيمان عنده لمعدوم وهو عدم جواز تحرير الكافرة، وهو لا يصلح حكماً شرعياً لإبطال موجود، وهو جواز تحرير الكافرة، وهو يصلح حكماً شرعياً، فكان هذا أبعد مما سبق فإنّه تمسك بالمفهوم فيما سبق فحسب، وهنا تمسك بالمفهوم وعدّى العدم الذي لا يصلح حكماً شرعياً لإبطال موجود يصلح حكماً شرعياً. (فأمّا قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي عندنا، لكن السنّة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل والحوامل) وهو قوله عليه السلام: «ليس في الحوامل والعوامل صدقة»، (أوجبت نسخ الإطلاق، والأمر بالتثبيت في نبإ

والتقييد، فإن فيه تضييع الاسرار التي أودعها فيه (فأما قيد الأسامة والعدالة فلم يوجب النفي) جواب عما يرد علينا من النقضين وهو انكم قلتم إذا ورد الاطلاق والقيد في السبب لا يحمل أحدهما على الآخر، وههنا ورد قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة» وقوله عليه السلام: «في خمس من الإبل السائمة شاة» في الأسباب لأن الإبل سبب الزكاة والأول مطلق والثاني مقيد بالأسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكاة في غير السائمة، وأيضاً قلتم إذا كانت الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد، وقد حملتم قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ على قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾ حتى شرطتم العدالة في الاشهاد مطلقاً مع أن الأول وارد في حادثة الدين والثاني في باب الرجعة في الطلاق، فأجاب أن قيد الأسامة في المسئلة الأولى وقيد العدالة في المسئلة الثانية لم يوجب النفي عما عداه كما فهمتم (لكن السنة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل والحوامل أوجبت نسخ الإطلاق) يعني إنما عملنا في المسئلة الأولى بالسنة الثالثة الدالة على نفي الزكاة عن غير السائمة وهو قوله عليه السلام: «لا زكاة في العوامل والحوامل والعلوفة» لأن هذه الثلاثة كلها غير السائمة، وما عملنا بحمل المطلق على المقيد.

(والأمر بالتثبيت في نبإ الفاسق أوجب نسخ الاطلاق) يعني هكذا انما

الفاسق) وهو قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنْ جاءكم فاسق بنبإٍ فتبينوا﴾ أي: فتوقفوا فيه وتطلبوا إثبات الأمر وآنكشاف الحقيقة، ولا تعتمدوا قول الفاسق، وفي قراءة: فتثبتوا، أي: فتوقفوا، (أوجب نسخ الإطلاق). والتيمم إلى المرافق بقوله عليه السلام: «التيمم ضربتان، ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين» وهو مشهور يثبت بمثله التقييد، فإذا صار مقيداً لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقاً؛ لا بآعتبار حمل المطلق على المقيد. وقول صاحب المحصول في الجواب عن قول أصحابنا: إنّ قوله: أعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من إعتاق أيّ رقبة شاء، فلو دل القياس على أنه لا يجوز إلّا المؤمنة لكان ذلك نسخاً للقرآن بالقياس، ولأنّه لا يجوز بشكل بتقييد الرقبة بالسلامة عن كثير من العيوب، وأيضاً فقوله: أعتق رقبة لا يزيد في الدلالة على العام، وإذا جاز تخصيص العامِّ بالقياس فلأنّ يجوز هذا التخصيص به أولى، لا يتم لوجوه:

أحدها: أنّ الرقبة آسم للبنية مطلقاً، فوقعت على الكامل الذي هو موجود مطلق، فلم يتناول ما هو هالك من وجه.

وثانيها: أنّ تخصيص العامّ بالقياس لا يجوز عندنا إلّا إذا خص البعض منه.

وثالثها: أن المطلق ليس بعام فكيف يجوز تخصيص ما ليس بعام، وقد مرت هذه المباحث من قبل.

(وقيل: إن القِرَانَ في النظم يوجب القِرَانَ في الحكم، فلا تجب الزكاة على

عملنا في المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد في باب التثبت في نبإ الفاسق وهو قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة في المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد، (وقيل ان القران في النظم) هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب إليه مالك رحمه الله وهو أن الجمع بين الكلامين (بحرف الواو يوجب القرآن في الحكم) أي الاشتراك فيه لأن رعاية المناسبة بين الجمل شرط

الصبي لاقترانها بالصلاةِ وآعتبروا بالجملة الناقصة).

آعلم أنّ بعض أهل النظر ممن لا تبع له قالوا إن القِرَان في النظم يوجب المساواة في الحكم، حتى قالوا في قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ إنّ القِرَانَ يوجب أَنْ لا تجب على الصبيّ الزكاة؛ لأنّ القِران في النظم يوجب المساواة في الحكم، فلا تجب الزكاة على من لا تجب عليه الصلاة، وآعتبروا بالجملة الناقصة، فإنّ من قال: جاء زيد وعمرو يفهم منه آشتراكهما في المجيء. وكذا لو قال: زينب طالق وعمرة، شاركت عمرة زينب في وقوع الطلاق، ولا يقال: إنّ الشركة في الناقصة بآعتبار النقصان لا بآعتبار الواو، ولا نقصان هنا لأنّ الواو للعطف لغة، ومقتضى العطف هو الشركة ، فإنّ مَنْ قال: عبده حر وآمرأته طالق إنْ كلمتْ فلاناً، تعلق الطلاق والعتاق بالشرط، مع أَنّ كل واحدٍ كلام تام، فلو لم يقتضِ العطفُ الشركة لما تعلق الأوّل بالشرط.

(وقلنا: إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة؛ لأنّ الشركة إنّما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما تتم به، فإذا تم بنفسه لم يوجب

(فلا تجب الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلاة) في قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ فهما جملتان كاملتان عطفت احداهما على الأخرى بالواو فيقتضي التسوية بينهما وعندنا أيضاً لا تجب الزكاة على الصبي؛ لكن لا لأجل العطف بل لقوله عليه السلام: «لا زكاة في مال الصبي» (واعتبروا بالجملة الناقصة) أي قاس هؤلاء القائلون الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله: زينب طالق وهند طالق؛ بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله: زينب طالق وهند؛ فإنهما يشتركان في الخبر لا محالة فكذا الأوليان (وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما تتم به) وهو الخبر، فإن هنداً كان محتاجاً إلى طالق فلهذا جاءت الشركة؛ بخلاف الكاملة المعطوفة فإنها تامة (فإذا تمت بنفسها لا تجب الشركة إلا فيما

الشركة إلّا فيما يفتقر إليه)، ولهذا قلنا في قوله: إنْ دخلتِ الدار فأنتِ طالق، وعبده حر، وقوله: عبده حر، وٱمرأته طالق إن كلمتْ فلاناً: إنّ الشرط يلتحق بهما؛ لأنّ العتق تام إيقاعاً لا تعليقاً، والتعليق تصرف آخر غير الإيقاع، فما يرجع إلى غرضه وهو التعليق قاصر، فأثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بالواو، حتى لو قال: إن دخلتِ الدار فزينب طالق وعمرة طالق، تطلق عمرة في الحال لعلمنا أنّ غرضه في حق عمرة تنجيز الطلاق دون التعليق، إذ لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله: وعمرة، لحصول الكفاية بهِ فلمّا لم يقتصر عليه وأفردَ له بالخبر، علم أنّ مقصوده التنجيز، وهنا خبر إحدى الجملتين لا يصلح خبراً للجملة الأخرى، فلهذا علّقنا العتق بالشرط، ولهذا إذا قال إن دخلت الدار فزينب طالق ثلاثاً وعمرة طالق، يتعلق طلاق عمرة بالدخول كما يتعلق طلاق زينب؛ لأنّه لا يمكن التعليق بذلك الشرط مع غرض وقوع الثلاث في حق زينب، ووقوع الواحدة في حق عمرة، إلّا بذكر الخبرِ مفرداً في حق عمرة، إذ لو لم يذكر الخبر لوقع الثلاث على عمرة، كما وقع على زينب، فمست الضرورة إلى ذكر الخبر لهذا.

فالحاصل: أنّ المشاركة لا تثبت بعين الواو، بل بٱعتبار الاقتصار، والقصور إمّا من حيث عدمُ الخبرِ، أو من حيث التعليقُ سواء كان تعليق تحصيل، أو تعليق إبطال أو غير ذلك. ولهذا قلنا في قوله: ﴿فٱجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾ إنّ قوله: فٱجلدوهم جزاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط، وقولهُ: ولا تقبلوا، وإن كان تامّاً إلّا أنّه من

تفتقر إليه) كالتعليق في قوله: ان دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حُر، فإن الجملة الأخيرة وان كانت تامة إيقاعاً لكنها ناقصة تعليقاً فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف قوله: ان دخلت الدار فأنت طالق وزينب طالق فإنه لا يعلق طلاق زينب إذ لو كان غرضه التعليق لقال: وزينب؛ بدون ذكر الخبر لأن خبر كلتا الجملتين واحد فإذا أعاده علم أن غرضه التنجيز.

حيث إنّه يصلح جزاءٍ وحداً مفتقراً إلى الشرط، إذِ الجزاء لا بد له من الشـرط، فجعـل ملحقـاً بـالأوّل؛ لأنّ قـول القـائـل: آجلس ولا تتكلم يكــون عـطفــاً صحيحـاً، فصار ردّ الشهـادة من تتمة الحـدّ، ألا ترى أنّ الأئمـة مأمـورون بـه كالجلد، وكذلك ردّ الشهادة مؤلم كالجلد، بل هو أزيد عند العقلاء قال:

جــراحـات السنــان لهـا آلتئـام ولا يـلتــام مــا جــرح اللســان

ولأنّ القاذف هتك ستره بالقول فجوزي وفاقاً بإهدار شهـادتِه، إلّا أنّ اللئـام لا يبالون بهذا الزاجر، والحدود شرعت زواجرَ فشرع الجلد أيضاً ليحصل الانزجار للوغـد اللئيم، والحيّ الكريم، وأمـا قولـه: ﴿وأولئـك هم الفـاسقـون﴾ فليس بخطاب للأئمة، ولكنّه إخبار عن صفة القاذفين فلا يصلح جزاء؛ لأنّ الجزاء ما يقام آبتداء بولاية الإمام. وأما الحكاية عن حال قائمة فلا، فهو مثل قوله تعالى: ﴿فـإن يشأِ الله يختم عـلى قلبك ويمـح الله الباطـل﴾ فإنّ قـولـه: ﴿ويمـح﴾ غـير معطوف على ﴿يختم﴾، فإن قلت: إنْ كان يمـح كلامـاً مبتدأ غـير معطوف عـلى يختم فلماذا سقطت الواو في الخط؟.

قلت: كـما سقطت في قـوله: ﴿ويـدع الإنسان بـالشر دعـاءه بـالخـير﴾، وقوله: ﴿سندع الزبـانية﴾ عـلى أنّها مثبتة في بعض المصـاحف، وقولـه: ﴿لنبين لكم، ونقـر في الأرحـام، ويـذهب غيظ قلوبهم، ويتـوب الله عــلى من يشـاء﴾ والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ من قوله: ﴿فاجلدوهم﴾ مـع قيام دليـل الاتصال، وهـو أنّ كـل واحـد منهـا جملةٌ فعليـةٌ آخـذة بحجـزة صـاحبتها، مفـوض إلى الأئمة مؤلم. ووصـل قولـه: ﴿وأولئك هم الفـاسقون﴾ بقوله: ﴿ولا تقبلوا﴾ حتى صرف الاستثناء إليهـا مع قيـام دليل الانفصـال؛ لأنّ إحداهما جملة فعلية خطاب للأئمة، والأخرى جملة آسمية بيـان لسمة القـاذف، وذكره لإزالة إشكال وهو أنّه لماذا صار سبباً لوجوب عقوبة تسقط بـالشبهات مـع أنّ القـذف خبر متـردّد بين الحسبـة وهتك الستر؟ وربمـا يكـون حسبـة إذا كـان الـرامي صادقـاً وله أربعـة من الشهود، فـأزال الله تعالى هـذا الإشكال بقـوله:

﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ أي: العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدةٍ حين عجزوا عن إقامة أربعة من الشهود، وإليه أشار بقوله: ﴿فإن لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾ فكان العمل بمقتضى النص فيما قلنا، حيث جعلنا القذف سبباً موجباً للعقوبة، والعجز عن البينة شرطاً بصفة التراخي، حيث قال: ثم، فلم نردّ الشهادة بمجرد القذف، حتى يعجز عن الإتيان بالشهود الأربعة، بخلاف ما يقوله الشافعي رحمه الله، فإنّه رد الشهادة بمجرد القذف.
وجعلنا الرّد حداً مشاركاً كالجلد؛ لأنّه عطف بالواو، فيجب ربط كل ما يصلح جزاء به، ورد الشهادة يصلح جزاء كالجلد لأنّه ضرب عقوبة إذا قوبل بالقبول.

(والعام إذا خرج مخرج الجزاء أو مخرج الجواب ولم يزد عليه أو لم يستقل بنفسه يختص بسببه، وان زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ، حتى لا

(والعام إذا خرج مخرج الجزاء) هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة أورده على خلاف طرز السابق؛ حيث أورد مذهبه أصالة والمذهب الفاسد تبعاً، وتفصيله أن صيغة العام إذا أوردت في حق شخص خاص في نص أو قول الصحابة؛ فإن كانت كلاماً مبتدأ فلا خلاف في أنها عامة لجميع أفرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه، وأما إذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي أن ماعزاً زنى فرجم، أو سها رسول الله ﷺ فسجد؛ فإن قوله رجم وسجد عام صالح في نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء (أو مخرج الجواب ولم يزد عليه) بأن يقول من دعي إل الغداء: إن تغديت فعبدي حر؛ فإنه وقع في موضع الجواب ولم يزد على قدره (أو لم يستقل بنفسه) عطف على قوله: ولم يزد؛ فهو قيد للجواب أي خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلاً بنفسه بأن قال شخص لآخر: أليس لي عليك ألف درهم؟ فقال: بلى، أو قال: أكان لي عليك ألف درهم؟ فقال: نعم؛ لأنه إن كان مستقلاً بنفسه بأن يقول: لك علي ألف درهم فهو إقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه (يختص بسببه) أي يختص العام في هذه الصور الثلاث بسبب الورود اتفاقاً ولا يحتمل ابتداء الكلام قط (وإن زاد على قدر الجواب) بأن يقول المدعو إلى الغداء: إن تغديت اليوم فعبدي

تلغى الزيادة خلافاً للبعض).

آعلم **أنّ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا** خلافاً للشافعي والمُزنّي، فعندهما يصير العامّ خاصاً بالسبب، وصورة المسئلة في موضعين:

أحدهما: أنّ الحادثة إذا وقعت لواحد في زمن النبي عليه السلام، فنزل نص عام في تلك الحادثة يتناول صاحب الحادثة وغيره، فإنّ هذا النص لا يختص به سبب وقوع الحادثة له، بل يعم صاحب الحادثة وغيره؛ وعندهما يختص بصاحب الحادثة، ويراد باللفظ العام الواحد مجازاً. وإنّما يثبت هذا الحكم في حق غير صاحب الحادثة بنص آخر أو بالقياس على صاحب الحادثة.

والثاني: إذا خرج كلام الرسول عليه السلام جواباً بالسؤال السائل، يختص بالسؤال عندهما. وعندنا: إذا كان الجواب لا يستقل بنفسه بدون السؤال يختص به وإن كان يستقل بنفسه ويكون مقيداًللحكم في حق السائل وغيره لا يختص به، بل يعتبر عموم الجواب.

آحتجا بقوله عليه السلام: «لا ربا إلّا في النسيئة» والربا يجري في النقد بالإجماع، ولكن الحديث وردَ في حادثة خاصة فآختص بها، فإنّه روي أنه سئل رسول الله عليه السلام عن الربا في مختلفي الجنس فقال: «لا ربا إلا في النسيئة» فكأنّه قال: لا ربا في مختلفي الجنس إلّا في النسيئة؛ ولأنّه لو لم يختص بالسؤال

حر؛ وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه (فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة؛ خلافاً للبعض) وهو مالك والشافعي وزفر رحمهم الله؛ فعندهم يختص بسببه أيضاً؛ فإن تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي أو وحده لا يعتق عبده، ونحن نقول: إن فيه إلغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم؛ فينبغي أن لا يختص بسببه بل أينما تغدى أو حيثما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي أو وحده أو مع غيره يحنث البتة احترازاً عن الغاء الكلام، ولكن في إطلاق العام

أو بصاحب الحادثة لم يكن في تأخير البيان إلى وقت السؤال أو نزول الحادثة فائدة، فوجب أن يختص به.

ولنا: أنّ آية الظهار واللعان وحدّ القذف، وغيرها نزلت عند وقوع الحوادث لأشخاص معلومين، ولم تختصّ بهم، فإنّ الأمة عمموا حكمها، ولأنّ الموجب للحكم هو اللفظ، فكان آعتباره أولى من آعتبار السبب الذي سكت النص عنه، وآعتباره يوجب العموم فكان عاماً، ولأنّا متى خصصناه بالسبب لغت الزيادة، ومتى لم نخصه تصير الزيادة معمولاً بها، ويكون لابتداء التعليم كما روي أنّه عليه السلام سئل عن ماء البحر فقال: «الطهور ماؤه، والحل ميتته»، والسؤال كان عن الماء، ثم بين حكم ميتته وهو: زيادة على قدر الجواب، إلّا أنّه بقدر السؤال يكون جواباً، وما زاد عليه يكون لابتداء التعليم، فكذا هنا، ولهذا جوزنا الصلح على الإنكار بعموم قوله تعالى: ﴿والصلح خير﴾، وإن نزلت الآية في الصلح بين الزوجين، ولا ينصرف إلى الصلح المذكور منكراً، وإنْ كان الأصل في أن المنكر إذا أعيد معرفاً كان عين الأول؛ لأنّه إذا جعل للجنس يدخل فيه المذكور وغيره، فكانت فائدته أكثر، فكان الحمل عليه أجدر.

وعندها: يختص بنشوز الزوجين، وهذا في الحاصل على أربعة أوجه:

الأوّل: ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه كما روي أنه عليه السلام سها فسجد، وروي أنّ ماعزاً زنى فرجم لأنّ الفَاءَ للجزاء فيتعلق بما سبق، كأنّه علة له، وحكم العلة مخصوص بها.

والثاني: ما خرج مخرج الجواب وهو غير زائد على مقدار الجواب، فيختص بالسبب، كما لو قيل لرجل: إنّك لتغتسل هذه الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال: إن اغتسلت فعبدي حر فإنّه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السؤال، حتى إذا آغتسل لا عن جنابة لا يعتق عبده، وكذا إذا قال لغيره: تعالى تغدَّ معي، فقال: إن تغديت فعبدي حر، فإنّه يختص بذلك الغداء.

والثالث: ما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوماً بدون السبب المقرون به، فهذا

يتقيد به أيضاً؛ لأنّه متى لم يستقل بنفسه صار كبعض الكلام فلا بدّ من أن يربط بما قبله من السبب كمن يقول لآخر: أليس لي عليك كذا؟ فيقول: بلى! أو تقول: أكان كذا؟ فيقول نعم، أو أجل فإنه يجعل إقراراً لأنّ هذه الألفاظ لا تستقل بنفسها فيتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سبباً لهذا الجواب، ويصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه، فأصل بلى أن يكون إيجاباً لما بعد النفي تقول لمن قال: لم يقم زيد، أو: ألم يقم زيد؟ بلى! أي: قد قال، ونعم مصدقة لما سبقها من كلام منفي أو مثبت، تقول: إذا قال: قام زيدٌ أو لم يقم؟ فقلت: نعم! تصديقاً لقوله، وكذا إذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام، كما لو قال: أقام زيد أو لم يقم زيد؟ فقلت: نعم! فقد حققت ما بعد الهمزة فإنْ كان بعد قضية موجبة كان محققاً، كذلك الإيجاب، وإن كان بعد قضية منفية كان مؤكداً كذلك النفي، وأَجَلْ لا يصدق بها إلا في الخبر، يقول القائل: قد أتاك زيد، فتقول: أجل أي: هو كائن، ولا يستعمل في جواب الاستفهام، كذا في المفصل. وقيل: يجوز أن يقع أجل بعد الاستفهام، وقال فخر الإسلام: أصل بلى أن يكون بناء على النفي في الاستفهام، ونعم: لمحض الاستفهام. وأجل: يجمعهما، وقد يستعملان، أي بلى ونعم في جواب ما ليس بآستفهام على أَنْ تقدرَ فيه معنى الاستفهام أو يكون مستعاراً لذلك، وقد ذكر محمد في كتاب الإقرار مسئلة في نعم من غير الاستفهام ومن غير آحتمال الاستفهام كمن يقول لآخر: آقض الألف الذي عليك، فقال نعم! فقد أقرّ بها.

والرابع: أن يكون مستقلاً بنفسه زائداً على قدر الجواب، بأن قال: إن تغديت اليوم أو اغتسلت الليلةَ أو في هذه الدار، فلا يختص بسببه وتكون

على هذه الصيغ نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل رجم سواء كان للزنا أو لغيره، وكذا لكل سجود أعم من أن يكون للسهو أو لغيره، وكذا لكل ألف من جنس هذا المال أو من غيره، وكذا لكل غداء مدعوّ أوغيره، وقيل إنه أريد بالعام هنا المطلق كما هو رأي الشافعي لا المصطلح عليه فتأمل.

ٱبتداء؛ لأنّ في تخصيصه به إلغاء الـزيادة، وفي جعله نصـاً مبتدأ ٱعتبـار الزيـادة التي تكلم بها، فكان أولى، إلاّ أنْ يقول: نويت الجـواب فحينئذ يـدين فيما بينـه وبـين الله تعالى، وتجعـل تلك الزيـادة للتـوكيـد، ولهـذا قلنـا: إذا قـالت المـرأة لزوجها: تزوّجت عليّ، فقال كل آمـرأة لي طالق ثـلاثاً، إنّها تتنـاول المخاطبـة، حتى تطلق في الحال: لأنّه زاد على قدر الجواب؛ لأنّ جوابه أنْ يقول: إن فعلت فهي طالق ثلاثـاً فكان مبتـدئاً. وعن أبي يـوسـف: إن المخاطبـة لا تدخـل؛ لأنّ كلامه خرج جواباً لكلامهـا، فيقيد بـالكلام السـابق، والكلام السـابق في تزوج غيرها عليها، والزيادة على قـدر الجواب إنّمـا يخرج الكـلام عن الجواب إذا لغت الزيادة متى جعل جواباً، ولا تلغو الزيادة هنا إنْ جعل جواباً؛ لأنّ غرضه تطييب قلبها وتسكين نفسها، وذا بتطليق غيرها على العموم، لجواز أنْ يقع في قلبهـا أنه إنّما أراد بما قال غير التي ظنت، إلاّ أنّهما يقولان: جاز أن يكون غرضـه إيحاشهـا وإغضابها، فأراد أنْ يطلقها مع غيرها حيث بـالغت في الخصام فيـما هو مـا دون من الأحكام فلا يترك بهذا الاحتمال عموم الكلام، ولو نوى غيرها صدق ديـانة لا قضاء؛ لأنّه تخصيص للعام.

(وقيل: الكلام المذكور للمدح أو الذم لا عمـوم له) كقـوله تعـالى: ﴿إنّ الابـرار لفي نعيم، وإنّ الفجار لفي جحيم﴾ وهـو محكي عن بعض الشافعيـة، حتى منعوا من عموم قوله تعـالى: ﴿والذين يكنـزون الذهب والفضـة﴾ وأبطلوا

(وقيل الكلام المذكور للمدح أو الذم لا عمـوم له وإن كـان اللفظ عامـاً) وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى: ﴿ان الأبرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم﴾ مما يستدل به على حال كل بر وفاجـر بـل عـلى من نـزل في حقهم فقط، والبـاقي يقــاس عليهم أو يثبت بنص آخـر (وعندنا هذا فاسد) لأن اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته على المدح والذم أيضاً؛ فحينئذ يجوز أن يتمسك بعمـوم قولـه تعالى: ﴿والـذين يكنزون الـذهب والفضة﴾ الآية على وجوب الزكاة في حلي النساء وان كان وارداً في قوم مخصوص

التعليق به في وجوب الزكاة في الحلى وقالوا: القصد بذلك إلحاق الذم: بمن كنـز الذهب والفضة وليس القصد به العموم.

(وعندنا هذا فاسد)؛ لأنّ اللفظ دالٌّ على العمـوم، وليست دلالتها عـلى المدح أو الذم مانعة من دلالتها على العمـوم؛ لأنّه لا منـافاة بينهـما، نعم كغيره، وهذا بناء على أنّ العام هل يختص بغرض المتكلم أم لا؟.

(وقيـل: الجمع المضـاف إلى جماعـة حكمه حقيقـة الجمـاعـة في حق كـل واحد)؛ لأنّها آسم جمع لـولا الأضافـة، فلا تبـطل الجمعية بهـا وهو منقـول عن زفر. (وعندنا: يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد، حتى إذا قال لأمـرأتيه: إذا ولـدتما ولدين فإنتما طالقتان، فولدت كل واحدة منهما ولداً، طلقتا)، وكذا لو قـال: إذا دخلتما هاتين الدارين فـدخلت كل واحـدة منهما داراً طلقتـا، ولا يشترط دخـول

كنزوا الذهب والفضة، ويكون اطلاق صيغة المـذكر أعني: الـذين عليهن تغليباً كما حررته في التفسير الأحمدي.

(وقيل الجمع المضاف إلى الجماعة) هذا وجـه سابـع من الوجـوه الفاسـدة فإن عندهم إذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع كان (حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد) أي لا بد لكل فرد من أفراد الجمـع الأوّل من كل فـرد من أفراد الثـاني، ففي قولـه تعالى: ﴿خـذ من أموالهم صـدقـة﴾ لا بـد في كـل مـال من السوائم والنقود والعروض لكل أحد من الأغنياء أن تجب الصدقة، ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع أنهما من أفراد الأمـوال فلا تجب في كـل أنواعهـا أيضاً عـلى ما ذكـر في العضدي (وعنـدنا يقتضي مقـابلة الآحـاد بالآحاد حتى إذا قال لامرأتيه إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقتان فـولدت كـل واحدة منهما ولداً طلقتا) ولا يلزم أن تلد كل امرأة ولدين كما قال زفـر والشافعي رحمهـما الله، وإطلاق الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحـد، ونحوه لبسـوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ الآية على ما تقرر في الفقه.

كل واحدة منهما في الدارين، وعند زفر لا تطلقان حتى تـدخل كـل واحدة منهـما الدارين جميعاً؛ لأنّ هذا جمع مضاف إلى جماعة فتحققها كذلك. والعرف شـاهد لنا فإنّك تقول: لبس القـومُ ثيابهم وركبـوا دوابّهم وإنّما يفهم منـه أنّ كل واحـد منهم لبس ثوبه وركب دابته.

(وقيـل: الأمر بـالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، والنهي عن الشيء يكـون أمـراً بضده. وعنـدنا: الأمـر بـالشيء يقتضى كـراهـة ضـده، والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة).

آعلم أنّ العلماء آختلفوا في أنّ الأمر بـالشيء هل لـه حكم في ضده إذا لم يقصد ضده بنهي.

قال بعض المتكلمين وبعض الشافعية: لا حكم للأمر في ضده أصلاً.

وقال الجصاص: يقتضي نهياً عن ضده سواء كان لـه ضد واحـد كالإيمـان مـع الكفر، أو أضـدادَ كالقيـام فإنّ ضـده القعود، والسجـود، والاضـطجـاع، والركوع.

وقال بعضهم: يوجب كراهة ضده.

(وقيل الأمر بـالشيء) هذا وجـه ثامن من الـوجوه الفـاسدة وفيـه اختلاف كثير؛ فقيل لا حكم للأمر والنهي في ضدهما أصلاً، وقيل لـه حكم فيه وهـو أن الأمر بالشيء (يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون أمراً بضده) فيدل الأمر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده، فإن كان له ضد واحد فبها وان كانت له أضداد كثيرة ففي الأمر يحرم جميـع أضداده وفي النهي يكفي لـه الاتيان بواحد من الأضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص، (وعندنا الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبـة) وذلك لأن

والمختار عندنا: أنّه يقتضي كراهة ضُده، ولا نقول: إنّه يوجب ذلك أو يدل على ذلك.

وأما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا أيضاً قال الفريق الأول: لا حكم له في ضده بوجه.

وقال الجصاص: إنْ كان له ضد واحد، كان أمراً به، وإن كان له أضدادَ، لم يكن أمراً بشيء منها.

وقال الفريق الثالث: يوجب أنْ يكون ضده في معنى سنة يكون في القوة كالواجب.

وعلى القول المختار: يقتضي ذلك.

آحتج الفريق الأوّل بأنّ كل واحد من الأمر والنهي ساكت عن غيره، والسكوت لا يكون موجباً شيئاً فيبقى على ما كان قبل الأمر كالتعليق بالشرط لما لم يوجب نفي المعلق قبل وجود الشرط؛ لأنّه مسكوت عنه، فيبقى على ما كان قبل التعليق ألا ترى أنّه لا يوجب حكماً فيما لم يتناوله إلّا بطريق التعدية إليه بعد التعليل، فلأنْ لا يوجب حكماً في ضد ما وضع له أولى. وعلى قول هؤلاء: إذا لم يأتمِر العبد يأثم بترك الواجب لا بآرتكاب الضد.

والجصّاص بأنّ الأمر وضع لوجود المأمور به ولا وجود للمأمور به مع الاشتغال بضده، فيثبت حرمة الترك الذي هو ضده ضرورة وآقتضاء والحرمة حكم المنهي، فيثبت النهي عن ضده آقتضاء.

وأما النهي فهو للتحريم، ومن ضرورته فعل ضدّه إذا كان له ضد واحد،

الشيء في نفسه لا يدل على ضده وإنما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فتكفي الدرجة الأدنى في ذلك وهي الكراهة في الأول لأنها دون التحريم؛ والسنة الواجبة في الثاني لأنها دون الفرض، وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق بل إثبات أمر لازم فقط؛ وهذا إذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المأموربه؛ فإن لزم منه ذلك يكون حراماً بالاتفاق، وهذا معنى ما

فإنّ من قال لعبده: لا تتحرك، يكون أمراً بضده وهو: السكون؛ لأنّ للمنهي عنه ضداً واحداً. وأمّا إذا تعذر الضد فليس من ضرورة الكف عنه إثبات كل أضداده، ألا ترى أنّ المأمور بالقيام، إذا قعد أو آضطجع فقد فوّت المأمور به، والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بأن يقعد أو يضطجع، وآستدل على ذلك بأَنّ المرأة منهيةٌ عن كتمان الحيض بقوله تعالى: ﴿ولا يحل لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ﴾، فقيل: هو الولد، وقيل: الحيض، ولا تنافي بينهما، فحمل عليهما. ثم كان النهي عن الكتمان أمراً بالإظهار، ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبره ليفيد الأمر بالإظهار؛ لأنّ الكتمان ضده واحد، وهو الإظهار، وبأنّ المحرم منهيٌّ عن لبس المخيطِ ولم يكن مأموراً بلبس شيء معين من غير المخيط؛ لأنّ للمنهي عنه أضداداً هنا وبحكم النهي لا يثبت الأمر بجميع الأضداد، وليس بعضها بأولى من البعض.

والفريق الثالث بما قال الجصّاص، إلاّ أنّهم يثبتون الأدنى؛ لأنّ الثابت ضرورة وآقتضاءً لا يكون كالثابت نصاً، إذ الثابت نصاً ثابتٌ من كل وجه، والثابت ضرورة يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة، والضرورة ترتفع بجعل ضدٍّ الأمر مكروهاً، وضد النهي سنة في قوة الواجب، وأما الذي آخترناه فبناءً على هذا، وهو أنّ الثابتَ بهذا الطريق يكون بطريق الاقتضاء فقلنا: بأنّ الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده، والنهي عن الشيء يقتضي سنية ضده، لا أن يكون موجباً له، أو دليلاً عليه. وقوله تعالى: ﴿ولا يحل لهن أنْ يكتمن ما خلقَ الله في أرحامهن﴾ نسخ، وليس بنهي؛ لأنّ الصيغة للنفي مثل قوله: ﴿لا يحل لك من النساء من بعد﴾ فلم يثبت الأمر بالنّهي، وإنّما كان هذا أمراً بالإظهار؛ لأنّ الكتمان لما لم يبقَ مشروعاً وقد تعلق بإظهاره أحكام الشرع، لزم الأمر بالإظهار ضرورة. (وفائدة هذا الأصل: أنّ التحريم إذا لم يكن مقصوداً لا يعتبر إلا من حيث يفوّت الأمر، فإذا لم يفوّته كان مكروهاً. كالأمر بالقيام، ليس بنهي عن

قال (وفائدة هذا الأصل أن التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث يفوّت الأمر فإذا لم يفوّته كان مكروهاً كالأمر بالقيام) يعني إلى الركعة الثانية بعد فراغ

القعود قصداً، حتّى إذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود، لكنه يكره).

اَعلم أنّ الأمر لمّا اَقتضى كراهة ضده لم يكن ضدّه مفسداً للعبادة إلاّ أنْ يكون مفوّتاً لما هو واجب بصيغة الأمر، ولكنه يكون مكروهاً في نفسه، فإنّ المأمور بالقيام في الصلاة إذا قعد ثم قام، لا تفسد صلاته بنفس القعود؛ لأنّه لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالأمر وهو القيام، ولكنّ القعود مكروه في نفسه، (ولهذا قلنا: إن المحرم لما نُهي عن لبس المخيط) بقوله عليه السلام: «لا يلبس القمص، ولا العمائم، ولا السراويلات»، (كان من السنة لبس الإزار، والرداء، ولهذا قال أبو يوسف: إنّ من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته؛ لأنّه غير مقصود بالنهي، وإنّما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر، فإذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده). أي: إذا سجد في صلاة على مكان نجس

الأولى أو الثالثة بعد فراغ التشهد (ليس بنهي عن القعود قصداً حتى إذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه يكره) لأن نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوّت القيام فيكره، وإن مكث كثيراً بحيث ذهب أَوان القيام يفسد الصلاة، ومن ههنا ظهر أن الاشتغال بالضد في الوقت الموسع للصلاة لا يحرم؛ وفي الوقت المضيق لها يحرم؛ وإن كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة أو أمراً مباحاً (ولهذا قلنا أن المحرم لما نهى عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء) تفريع على أصل أن النهي يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة، وذلك لأنه لما نهى المحرم عن لبس المخيط ولا بد أن يلبس شيئاً يستر به العورة وأدنى ما تكون به الكفاية هو الإزار والرداء لزم أن لا يتركا؛ كما لم تترك السنة المؤكدة؛ وإلا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مروياً عن الرسول عليه السلام قولاً أو فعلاً لا ما يثبت بالعقل (وقال أبو يوسف) عطف على قوله: قلنا؛ وتفريع على أصل ان الأمر يقتضي كراهة ضده على غير ترتيب اللف، يعني لأجل هذه القاعدة قال أبو يوسف خاصة (ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لأنه غير مقصود بالنهي؛ وانما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر؛ فإذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده)

ثم سجد على مكان طاهر، جازت صلاته عند أبي يوسف، لأنّ المأمور به السجود على مكان طاهر، ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوّت المأمورَ به، فيكون مكروهاً في نفسه، ولا يكون مفسداً للصلاة، (وقال: الساجد على النجس بمنزلة الحامل له، والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضدّه مفوتاً للفرض). أي: قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد صلاته؛ لأنّ السجود لمّا كان فرضاً صار الساجد على النجس مستعملاً له، بمنزلة الحامل له بحكم الفرضية، وهذا؛ لأنّ سجوده ينفعل ويحصل بوضع الجبهة على الأرض، فإذا سجد على النجس وقد تمّ السجود بالوضع على النجس صار مستعملاً وحاملاً للنجس بحكم الفرضية، بخلاف ما إذا وضع يده على النجس حيث لا تفسد صلاته؛ لأنّ وضع اليدين ليس بفرض والانتقال بحكم الفرضية، والكف عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع الصلاة، وقد فات ذلك بالسجود على مكان نجس، فصار ضده مفوّتاً للفرض. كما أن الكف عن اقتضاء الشهوة كما كان مأموراً به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالأكل في جزء من وقته؛ لأنّ ذلك الفرض لمّا كان ممتداً صار ضدّه مفوّتاً أبداً، ولهذا قال محمد: إنّ إحرام الصلاة ينقطع بترك القراءة في النفل، لأنّ القراءة فرض دائم من أول الصلاة إلى آخرها حكماً، ولهذا لا يصلح الأمّيُّ خليفة للقارِىء، وإن كان قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة. وإذا كان كذلك فسدت الأفعال بترك القراءة، فيفسد ما عقد لها وهي التحريمة؛ لأنّها تعقد للأفعال. وقال أبو حنيفة رحمه الله: هو كذلك، إلاّ أنّ

فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكروهاً عنده لا مفسداً للصلاة لأنه لم يفوّت المأمور به حين أعادها (وقالا: الساجد على النجس بمنزلة الحامل له) أي للنجس لأنه إذا سجد على النجس أخذ وجهه صفة النجس لأجل المجاورة فلم توجد الطهارة في بعض أجزاء الصلاة (والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم) فيصير ضده مفوتاً للفرض كما في الصوم، فكما أن الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالأكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل

فساد الأفعال لا يثبت قطعاً إلّا بترك القراءة في الشفع كله، ليتعدى إلى الأحرام. فأمّا إذا تركها في ركعة فالفساد مجتهد فيه؛ لأنّ عند الحسن البصري ترك القراءة في ركعة لا يوجب الفساد، فلا يتعدّى إلى الإحرام، ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: في مسافر ترك القراءة في الظهر أنّه لا ينقطع إحرام الصلاة؛ لأنّ ترك القراءة متردد محتمل للوجود بأن ينوي الإقامة ويقضيها في الشفع الثاني، فلم يصلح مفسداً ولهذا قال أبو يوسف: لا ينقطع إحرام الصلاة بترك القراة في الشفع الأول في النفل؛ لأنّه أمر بالقراءة في الصلاة، ولم ينه عن تركها قصداً، فما ترك القراءة حراماً بقدر ما يفوت من الفرض. وذلك لهذا الشفع، فأمّا في حق بناء شفع آخر فلا تبقى التحريمة صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها، وان فسد الشفع الأول بترك القراءة فيه. وقال علماؤنا: العدتان تنقضيان عدة واحدة؛ لأنّ معنى العدة: النهي عن الخروج والتزوّج، ثبت ذلك بقوله تعالى: ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح﴾ وبقوله: ﴿ولا تخرجوهن﴾، والكف ثابت بمقتضى النهي لا مقصوداً ولا تضايق فيما هو موجب النهي نصاً وهو التحريم، بخلاف الصوم؛ لأنّ الكف واجب فيه بالأمر قصداً فلا يتحقق أداءً لصومين في يوم واحد لوجود التضايق، فركن كل صوم هو الكف إلى وقت.

فصل

المشروعات على نوعين: **عزيمة** وهو آسم لما هو أصل منها غير متعلق

النجاسة فرض في الصلاة وهو يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد.

ولما فرغ المصنف عن بيان أقسام الكتاب بلواحقها أورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الأحكام المشروعة اقتداء بفخر الإسلام، وكان ينبغي أن يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الأحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح فقال:

فصل

(المشروعات على نوعين: عزيمة) يعني أنّ الأحكام المشروعة التي شرعها

بالعوارض).

آعلم أنّ المشروع وهو ما جعله الله شريعة لعباده أي: طريقاً ومذهباً يسلكونه على نوعين:

عزيمة: وهو ما بينا، وإنّما سميت عزيمة؛ لأنّها من حيث كانت مشروعة أصولاً بحكم أنّه إلهنا ونحن عبيده، كانت في نهاية التوكيد حقاً لله تعالى، وله الأمر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وعلينا الإسلام والانقياد.

والرخصة: ما بني على أعذار العباد. وهو ما آستبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم.

والمراد بهما في الشرع مطابق للمراد بهما في اللغة.

فالعزم في اللغة هو القصد المتناهي في التوكيد؛ قال الله تعالى: ﴿فنسي ولم نجدله عزماً﴾ أي: لم يكن له قصد مؤكد في العصيان وقال: ﴿فآصبر كما صبر أولو العزم من الرسل﴾ أي: أولو الجد والثبات والصبر، ومن: للتبعيض، والمراد بأولي العزم: بعض الأنبياء؛ كنوح، وإبراهيم، وموسى وعيسى. وقيل: يونس، وآدم عليهم السلام، ليسا منهم: بقوله تعالى: ﴿ولا تكن كصاحب الحوت، ولم نجد له عزماً﴾ وقيل؛ للبيان، فيكون أولو العزم صفة الرسل كلهم، ولهذا لو قال: عزمت أن أفعل كذا، يكون يميناً؛ لأنّ العباد إنّما يؤكدون قصدهم باليمين.

والرخصة في اللغة: اليسر والسهولة، يقال: رخص السعر، إذا آتسعت السلع، وكثرت، وسهل وجودها، وتيسرت إصابتها.

الله تعالى لعباده على نوعين: أحدهما العزيمة والثاني الرخصة، فالعزيمة (وهي اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض) يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض؛ بل يكون حكماً أصلياً من الله

فإنْ قلت: تفسير الرخصة بما ذكرت مشكل؛ لأنّ المحرم إنْ كان مع الحرمة يكون جمعاً بين الضدين، وإلّا يكون تخصيص العلة.

قلت: معنى الاستباحة أنْ يعامل به مثل ما يعامل بمن يباشر المباح، لا أن تثبت حقيقة الإباحة؛ لأنّ المؤاخذة ليست من الأحكام اللّازمة للمحظور لا محالة.

(وهي أربعة أنواع) أي العزيمة أربعة أنواع:

فريضة، وواجب، وسنة، ونفل، فهذه أصول الشرع، وإن كانت متفاوتة في أنفسها على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقيل: إن النفل ليس بعزيمة؛ لأنّه شرع جبراً لنقصان يمكن في العزيمة وهي الفريضة.

قلنا: ذاك في قصد الأداء، لا في الشرعية، فهو مشروع ابتداء كسائر العزائم.

(**فريضة**: وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً ثبتت بدليل لا شبهةَ فيه، كالإيمان والأركان الأربعة).

تعالى ابتداء سواء كان متعلقاً بالفعل كالمأمورات أو متعلقاً بالترك كالمحرمات (وهي أربعة أنواع) لأنها لا تخلو من أن يكفر جاحدها أو لا، **الأوّل**: هو الفرض، **والثاني**: لا يخلو اما يعاقب بتركه أو لا، **الأوّل** هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة أو لا، فالأول هو السنة والثاني هو النفل، والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك، وكذا المكره في الواجب والمباح. مما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا، فالأول (فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً ثبتت بدليل لا شبهة فيه) فأعداد الركعات والصيامات وكيفيتها كلها متعين بتعيين لا ازدياد فيه ولا نقصان؛ وثابت بمقطوع لا يحتمل الشبهة، ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتين كذلك لأن كلمة: ما؛ عبارة عن عزيمة معهودة لم تتناولها قط (كالإيمان والأركان الأربعة) وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج

آعلم أنّ الفرض لغة: التقدير، والقطع، قال الله تعالى: ﴿فنصف ما فرضتم﴾ أي: قدَّرتم بالتسمية، وقال: ﴿سورة أنزلناها وفرضناها﴾ أي: قطعنا الأحكام فيها قطعاً.

فالفريضة: آسم لمقدر شرعاً لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً مقطوع به، لكونه ثابتاً بدليل موجب للعلم قطعاً، كالكتاب، أو السنة المتواترة، أو الإجماع، مثل الإيمان، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج فهي مقدرة مقطوع بها ثبتت بالكتاب والسنّة المتواترة والإجماع، وتسمى مكتوبة أيضاً لأنّها كتبت علينا في اللوح المحفوظ، وفي هذا الاسم ما ينبىء عن التخفيف؛ لأنّه مقدر متناه، وما ينبىء عن شدة الرعاية والمحافظة؛ لأنّه مقطوع به.

(وحكمه: اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب، وعملاً بالبدن، حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر).

آعلم أنّ حكم الفريضة لزومها تصديقاً بالقلب بلا شبهة؛ لأنّه ثابت بدليل قطعي، حتى يكفر جاحدُه؛ لأنّ تصديق العبد به بما جاء منه بقلبه إيمان، فكان الترك كفراً وعملاً بالبدن أي: لزم أداؤه، حتى لو ترك الأداء يكون فاسقاً؛ لأنّه بترك الأداء مبدل للعمل لا للاعتقاد، فلا يكفر بالامتناع عن الأداء

(وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب) قيل هما مترادفان، والأصح أن التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصدي؛ وهو أخص من العلم القطعي إذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به؛ كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم (وعملاً بالبدن) ففي العبادة البدنية هو أداؤها بالبدن وفي المالية اعطاؤها أو إنابة وكيل لها (حتى يكفر جاحده) أي ينسب إلى الكفر منكره؛ تفريع على العلم والتصديق (ويفسق تاركه بلا عذر) تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك بعذر الإكراه أو بعذر الرخصة؛ فإنه لا يفسق حينئذ.

فيمن هو من أركان الدين إلاّ أنْ يكون تاركاً على وجه الاستخفاف، فإنّ الاستخفاف بالشرائع كفر، فأمّا بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير عذر، فاسق لخروجه عن طاعة ربه، فالفسق: هو الخروج من الشيء يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها، والفاسق مؤمن لأنّه غير خارج من أصل الدين وأركانه ٱعتقاداً وإن كان خارجاً من الطاعة عملاً، فالفاسق المطلق هو الكافر؛ لكونه خارجاً من أصل الدين، إلاّ أنّه ٱختص بٱسم الكفر الذي هو فوق الفسق في العرف، وبقي الفاسق في العرف ٱسماً للمؤمن العاصي.

(وواجب: وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والأضحية). ٱعلم أنّ الواجب مأخوذٌ من الوجوب وهو السقوط، قال تعالى: ﴿فإذا وجبت جنوبها﴾ أي: سقطت على الأرض، فكأنّه سمى به لأنّه سقط على العبد عملُه من غير أن يكون دليله موجباً للعلم قطعاً؛ بخلاف الفرض؛ فإنّه ثابت بدليل قطعيّ، فكأنّا تحملناه ولم يسقط علينا. أما الواجب: فلأنّه لمّا لم نعلمه قطعاً لشبهة في دليله، فكأنّه سقط علينا عمله، لا أنّا تحملناه. ومن ٱستضعف كلام صاحب التقويم؛ فلأنّه لم يفهم فحواه، أو هو ساقط علماً. وإن كان ثابتاً عملاً؛ أو هو مأخوذ من وجب القلب إذا ٱضطرب قال: * وللفؤاد وجيب تحت أبهره * أي: ٱضطراب، فلشبهة في دليله يمكن فيه ٱضطراب، فسمي واجباً.

والمراد به في الشرع: ما ثبت بدليل فيه شبهة، كخبر الواحد، والعام المخصوص، والآية المؤوّلة، وهو كصدقة الفطر، والأضحية، والوتر، وتعيين الفاتحة وتعديل الأركان، والطهارة في الطواف، فإنّ ثبوتها بخبر الواحد وهو: قوله عليه السلام: «أدّوا عن كل حر وعبد» الحديث. . «ضحوا»، «إنّ الله

(و) الثاني (واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة) كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد (كصدقة الفطر والأضحية) فإنهما ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين.

تعالى زادكم صلاة» والحديث، «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، «قم فصل فإنّك لم تصل»، «الطواف صلاة».

(وحكمه: اللزوم؛ عملاً) بمنزلة الفرض، (لا علماء على اليقين)، لشبهة في دليله، (حتى لا يكفر جاحده، ويفسق تاركه إذا آستخف بأخبار الآحاد)، أي: لا نفسقه بتركه عملاً، وإنّما نفسقه لوجوب المصير إلى خبر الواحد بالإجماع، ونؤثّمه بترك الواجب؛ لتركه ما عليه. (فأمّا متأولاً فلا). وبهذا بطل قول الكعبي: إن المباح واجب، إذ هو ترك الحرام الذي هو واجب؛ لأنّ الواجب ما يكون لازم الأداء، فلا يجوز تركه، والمباح: ما يجوز فعله وتركه، فكانا متنافيين، وليس المباح ترك الحرام، بل هو فرد من أفراد ما يترك به المحرم، وليس من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك، خلافاً للغزالي، لجواز العفو عن صاحب الكبيرة، ولهذا خطّىء من حد الواجب بأنه: الذي يعاقب على تركه. ولا فرق عند الشافعي رحمه الله بين الواجب والفرض، فهما مترادفان عنده، فإنّه لما قال بوجوب الفاتحة وتعديل الأركان أفسد الصلاة بتركهما.

وقلنا: إنْ أنكر الاسم فلا معنى له؛ لأنّا بينا أنّه يخالف آسم الفريضة، وإن أنكر الحكم فكذلك؛ لأنّ الدليل نوعان:

ما لا شبهة فيه؛ كالكتاب، والسنة المتواترة.

(وحكمه اللزوم عملاً لا علماً على اليقين) فهو مثل الفرض في العمل دون العلم (حتى لا يكفر جاحده) لعدم العلم (ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد) بان لا يرى العمل بها واجباً؛ لا أن يتهاون بها فإن التهاون بالشريعة كفر، وإنما خص أخبار الآحاد بالذكر اعتباراً للغالب لا لأن الواجب لا يثبت إلا باخبار الآحاد (فإما متأولاً فلا) أي فإما ترك العمل باخبار الآحاد بطريق التأويل بأن يقول هذا الخبر ضعيف أو غريب أو مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لأن هذا

وما فيه شبهة؛ كخبر الواحد ونحوه. وإذا تفاوت الدليل لم ننكر تفاوت المدلول.

وعن أبي يوسف بن خالد السمتي أنّه قال: قدمت على أبي حنيفة رحمه الله فسألته عن الصلوات المفروضة كم هي؟ فقال: خمس. وسألته عن الوتر، فقال: واجب، فقلت: لقلة تأملي كفرت، فتبسم في وجهي، ثم تأملت، فعرفت أَنّ الفرق بين الواجب والفرض كما بين السماءِ والأرض.

وبيان ذلك: أن بالنص الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى: ﴿فاقرؤا ما تيسر من القرآن﴾ ثبت فرضية قراءة القرآن في الصلاة بسباق الآية وهو قوله تعالى: ﴿إنّ ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل﴾، وسياقها وهو قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ أو بالإجماع، أو بأَنّ الأمر للإيجاب، ولا وجوب خارج الصلاة، فوجب أنْ يكون في الصلاة وبخبر الواحد، وفيه شبهة ثبت تعين الفاتحة. فمن جعل الفاتحة فرضاً فقد زاد على النص بخبر الواحد، وهو نسخ، فلا يجوز به، بل يجب العمل بالخبر على أنّه مكمّل لحكم الكتاب، ومقرر له، وذا فيما قلنا، وكذلك أصل الركوع والسجود ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿آركعوا، وآسجدوا﴾، وتعديل الأركان ثابت بخبر الواحد، فلو جعلنا التعديل فرضاً وأفسدنا الصلاة بتركه كما أفسدناها بترك أصل الركوع والسجود، لسوّينا بين موجب الكتاب وهو قطعي، وبين موجب خبر الواحد وهو غير قطعي. وكذلك أصل الطواف ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وليطوّفوا﴾ وآشتراط الطهارة فيه بخبر الواحد، حيث شبهه رسول الله عليه السلام بالصلاة، فلو أفسدنا أصل الطواف بترك الطهارة لألحقناه بالنص القطعي، وذا لا يجوز، ولكنّا شبهناه بالصلاة عملاً فألزمناه القضاء ما دام بمكة، ولم نشبهه بها علماً، حتى إذا لم يقض لم يحكم بفساد الطواف عليه. فمن ردّ خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل؛ لوجوب العمل به على ما سيأتي إن شاء الله، ومن سوّاه بالكتاب والسنة المتواترة فقد أخطأ؛ حيث رفع الدليل الذي فيه شبهة عن درجته، وحط الدليل الذي لا شبهة فيه عن درجته، والطريق المستقيم في تنزيل كل دليل منزلته كما قلنا:

وكذلك السعي في الحج واجب عندنـا، وليس بفرض؛ لأنّـه ثبت بخبر الـواحد وهو قوله عليه السلام: «إنّ الله كتب عليكم السعي فآسعـوا»، وكذلـك العمرة ثابتة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «العمـرة فريضـة كفريضـة الحج» فلم تكن فرضاً. وعند الشافعي: هما فرضان لما قـررنا من الأصـل. وكذلـك تأخـير المغرب إلى العشاء واجب بالمزدلفة، ثبت بخبر الـواحد وهـو قولـه عليه السـلام لأسامة: «الصلاة أمامك»، فإذا صلى المغرب في الطريق أمر بأن يعيدها بالمزدلفة ما لم يطلع الفجر عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله؛ عملاً بخبـر الواحـد، فإنْ لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الإعادة؛ لأنّا لو أمرنا بـالقضاء بعـد ذهاب الـوقت لحكمنا بفساد ما أدى وهو من باب العلم، وخبر الواحد لا يـوجب العلم. فأمـا وجوب الإعادة في الوقت فمِنْ باب العمل، وخبر الواحد يوجبه، فيجب. وقول فخر الإسلام: «فلا تفسد العشاء»، المراد به: العشاء الأولى وهو المغرب. وكذا الترتيب في الصلوات واجب بخبر الواحد لا بالكتاب، فظهر في حق العمل دون العلم، فإذا ضاق الوقت، أو كثرت الفوائت، فلو عملنا بـالخبر يصـير معارضـاً لحكم الكتاب بتأخيرها عن وقتها الثابت بالكتاب، فسقط العمل به. وكذا كون الحـطيم من البيت ثبت بخبر الـواحد وهـو قـولـه عليـه السـلام: «الحـطيم من البيت»، فجعلنا الطواف به واجباً لا يعارض حكم الكتاب.

(وسنّة: وهي الطريقة المملوكة في الدين).

آعلم أنّ السنـة في اللغة: عبـارة عن مطلق الـطريق، حسنـة كـانت، أو سيئة؛ قال عليه السلام: «من سنّ سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بهـا إلى يوم القيامة، ومن سنّ سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها إلى يـوم القيامـة. أي: من وضع طريقة حسنة ومن وضع طريقـة سيئة، وقـال: فأول راض سنـة من يسيـرها *، والسنن: الـطريق، ويقال: سن المـاء: إذا صبه حتى جـرى في طريقه.

ليس للهوى والشهوة بل مما توارث به العلماء لأجل الدقة والفطانة.

والمراد بها شرعاً: الطريقة المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض والوجوب.

(وحكمها: أنْ يطالب المرء بإقامتها)، ويعاقب على تركها، (من غير آفتراض ولا وجوب)؛ لأنّها طريقة أمرنا بإحيائها ونهينا عن إماتتها، وإحياؤها في فعلها، فيستحق اللاّئمة بتركها إلاّ أنْ يتركها آستخفافاً، فإنّه يكفر، فإنّ ذلك ينصرف إلى واضعها.

(إلاّ أنّ السّنّة قد تقع على سنّة النّبيّ عليه السلام، وغيره. وقال الشافعي: مطلقها طريقة النبي عليه السلام).

آعلم أنّ مطلق لفظ السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله عليه السلام؛ لأنّ المراد بها في عرف الشرع طريقة الدين، إمّا لرسول الله عليه السلام بقوله أو فعله، أو الصحابة رضي الله عنهم. وقال الشافعي رحمه الله:

(و) الثالث (سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب) فاحترز بقوله: أن يطالب عن النفل؛ وبقوله: من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض، والواجب: وكان ينبغي أن يذكر هذه القيودات في التعريف إلا انه اكتفى عنها بالحكم، ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان إلا على سنة الهدي، والتقسيم الآتي إنما هو لمطلق السنة (إلا أن السنة تقع على طريقة النبي عليه السلام وغيره) يعني الصحابة يقال سنة أبي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم (وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عليه السلام) يعني إذا أطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة؛ كما روى أن سعيد بن المسيب قال: ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة، أراد بها سنة النبي عليه السلام؛ وهي أن الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والأنثى فيه سواء، وإذا بلغ الثلث فصاعداً يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل، وإذا أريدت سنة غير النبي عليه السلام يقال: هذه سنة الشيخين رضي الله عنهما أو سنة أبي بكر رضي الله عنه ونحوه.

مطلق السنة يتناول سنة الرسول عليه السلام فقط؛ لأنّه لا يرى تقليد الصحابي، ولهذا قال في قول سعيد بن المسيب: السنة أنّها تنصرف إلى سنة الرسول.

وقصته: أنّ سعيداً سئل عن قطع إصبع امرأة ماذا يجب فيها؟ فقال: عشر من الإبل !ثم سئل عن قطع إصبعين فقال: عشرون، ثم سئل عن قطع ثلاث أصابع منها، قال: يجب ثلاثون، ثم سئل عمن قطع أربع أصابعَ منها، قال: يجب عشرون، فقيل له: كلّما كثر ألمها قل عقلها، فقال هكذا السنة، قال الشافعي رحمه الله: إنه أراد به سنة النبي عليه السلام. وكذا قال في قول عمر رضي الله عنه: إنّ من السنة أنْ لا يقتل حر بعبد، أنه أراد به سنة النبي عليه السلام. وعندنا: هي مطلقة لا قيد فيها، فلا تقيد بلا دليل. وكان السلف يطلقون آسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وكانوا يأخذون البيعة من الخلفاء على سنة الرسول وسنة العمرين. وقال عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي»، فإذا كان كذلك لم يدل إطلاقُ السنة على أنّها طريقة النبي عليه السلام.

(وهي نوعان: **سنة الهدى**، وتاركها يستوجب إساءة، كالجماعة، والأذان، والإقامة، **وزوائد**، وتاركها لا يستوجب إساءة، كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده).

(وهي نوعان) أي مطلق السنة لا التي مضى تعريفها، وحكمها على نوعين: **الأوّل** (سنةُ الهدي؛ وتاركها يستوجب اساءة) أي جزاء اساءة كاللوم والعتاب، أو سمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى: ﴿جزاء سيئة سيئة مثلها﴾ (كالجماعة والآذان والاقامة) فإن هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين وإعلام الاسلام؛ ولهذا قالوا: إذا أصر أهل مصر على تركها يقاتلون بالسلاح من جانب الإمام، وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى (و) **الثاني** (الزوائد؛ وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقعوده وقيامه) فإن هؤلاء كلها لا تصدر منه على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة،

اعلم أنّ السنة نوعان:

سنة الهدى: أي: أخذها هـدى، وتركهـا ضلالـة، كالجمـاعة، والأذان، والإقامة، ولهـذا لو تـركها قـوم آستوجبـوا اللّوم والعتاب، ولـو تركهـا أهل بلدة وأصروا على ذلك قوتلوا ليأتوا بها؛ لأنّ الإصرار على ترك ما هو من أعلام الدين آستخفاف بالدين؛ فيقاتلون على ذلك.

وزوائد: أخذها حسن، وتركها لا بأس بـه، كسير النبي عليـه السلام في لباسه وقيامه وقعوده، فعنه عليه السلام أنه قال: «آلبسـوا الثياب البيض؛ فـإنّها أطهر وأطيب»، وكان إذا جلس في المسجد آحتبى بيديه.

وعـلى هذا تخـرّج الألفاظ المـذكورة في بـاب الأذان، فقيـل مـرة: يكـره، ومرة: أساء، ومرة: يعيد، ومرة: لا بأس به، فالأوّلان من حكم سنة الهدى، والثالث من حكم الوجوب، والرابع من حكم السنن الزوائد. فالأذان قاعداً يكره؛ لأنّ الملك النازل قام على جذم حائط وأذّن، وإن صلى أهل مصر بجماعـة بغير أذان ولا إقامة أساؤا؛ لأنّهم تركوا السنة المشهورة، وإنْ أذّن قبل دخـول الوقت لم يجـز ويعيـده في الوقت؛ لقـوله عليـه السلام: «الإمـام ضامن، والمؤذن مؤتمن»، وفي الأذان قبل الوقت إظهار الجنابة فيما آئتمن فيه، وإنْ ترسّـل في الإقامـة وحدر في الأذان فلا بأس به؛ وإنّ قال عليه السلام: «إذا أذنت فترسل، وإذا أقمت فآحدر».

(**ونفل**: وهو ما يثاب المرء على فعله، ولا يعـاقب على تـركه). وهـو آسم

فإنه عليـه السلام كـان يلبس جبة حمـراء وخضراء وبيضـاء طويلة الكمـين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة أذرع أو إثني عشر ذراعـاً أو أقل أو أكثر، وكان يقعد محتبياً تارة ومتربعاً للعذر وعلى هيئة التشهد أكثر، فهذه كلها من سنن الـزوائد يثـاب المرء عـلى فعلها ولا يعـاقب عـلى تـركهـا وهـو في معنى المستحب، إلا أن المستحب ما أحبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عليه السلام.

(والرابع النفل وهو ما يثاب المـرء على فعله ولا يعـاقب على تـركه) عـرفه

للزيادة في اللغة، ومنه سميت الغنيمة نفلاً؛ لأنّها زيادة على ما هو المقصود بالجهاد، وهو إعلاء كلمة الله، وقهر أعدائه، قال: إن تَقْوَى ربنا خير نفل * وسمي ولد الولد نافلة؛ لأنّه زيادة على ما حصل للمرء بصنعه. فنوافل العبادات: زوائد على الفرائض، والسنن المشهورة مشروعة لنا لا علينا، والتطوع كالنفل، فهو: ما يأتي به العبد طوعاً من غير إيجاب عليه، ولا يلام على تركه. والزوائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا وهو أنّه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، ولهذا جوزنا النفل قاعداً مع القدرة على القيام، وراكباً بالإيماء مع القدرة على النزول، وإن لم يكن متوجهاً إلى القبلة لأنّه لّما شرع دائماً حتى جعلناه من العزائم، إذ لو كان رخصة لكان بعارض عذر، فلم يكن مشروعاً دائماً. وفي مراعاة تمام الأركان والشرائط في جميع الأوقات حرج بيّن، فجوّزنا الأداء على هذه الوجوه، دفعاً للحرج، وتحقيقاً لليسر، وهذا القدر من جنس الرخص.

(قال الشافعي: لّما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كذلك) أي: لما شرع النفل على وجه يخير فيه بين أنْ يشرع فيه، وبين أنْ لا يشرع فيه، وجب أن يبقى كذلك غير لازم بالشروع؛ لأنّ بقاء الشيء لا يخالف ابتداءه، وإذا بقي مخيراً فيما لم يفعل فيبطل المؤدى ضمناً لغير المؤدى لا قصداً، حتى يقال: إنّه

بحكمه اتباعاً للسلف وفي ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيه على أنه لا يدري حال الذم والعتاب، (والزوائد على الركعتين للمسافر نفل) لهذا المعنى أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، ولا يقال أنه يخالف ما ذكر الفقهاء أنه لو صلى أربعاً وقعد على الركعتين تم فرضه وأساء، لأن هذه الإساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتأخير السلام واختلاط النفل بالفرض (وقال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كذلك) يعنى أنه لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء، فان شرع في النفل لا يلزم اتمامه ولو

إبطال العمل وهو حرام بالنص، وصار كالمظنون. (وقلنا: إنّ ما أداه وجب صيانته)؛ لأنّه صار لله تعالى مسلماً إليه بالأداء، ولهذا لو مات كان مثاباً على ذلك، فيجب التحرز عن إبطاله رعاية لحق صاحب الحق، وكونه مسلماً إليه لا ينافي بطلانه بالمبطل، كالصدقة تبطل بالمنّ والأذى، والعبادات تبطل بالردة. (ولا سبيل إليه إلاّ بإلزام الباقي) أي: لا سبيل إلى صيانة ما أداه إلاّ بإلزام الباقي وإنما لا يتجزأ عبادة، فيجب الأتمام لهذا ضرورة، وإن كان في نفسه نفلاً وهما أمران متعارضان، أعني المؤدى وغير المؤدى؛ لأنّا إن نظرنا إلى المؤدى يجب عليه إتمام الباقي على ما قررنا، وإن نظرنا إلى غير المؤدى كما ذكر الشافعي لا يجب لأنّه نفل في نفسه، فوجب الترجيح للمؤدى احتياطاً في باب العبادة.

فإن قيل: العبادة لا تتم قربة إلاّ بآخرها؛ لأنّها لا تتجزأ ثبوتاً، فإذا توقف الأوّل على الآخر لتصير قربة لم يحرم إبطال ما صنع قبل أن تتم قربة.

قلنا: إذا شرع في الصوم أو الصلاة فهو متقرب إلى الله تعالى بفعل الصوم أو الصلاة، والفعل حاصل وهو الكف أو القيام إلى الصلاة، وإنّما عدم ما يسمى صوماً أو صلاة، والقربة في الصوم بآعتبار كف النفس عن قضاء الشهوة، وفي الصلاة بفعل هو تعظيم، وقد وجد فحرم الإبطال. (وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلاً، ثم لمّا وجب لصيانته آبتداء الفعل فلأن يجب لصيانة آبتداء الفعل بقاؤه أولى) أي: المنذور صار لله تعالى تسمية لا فعلاً؛ لأنّه

أفسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوماً أو صلاة (قلنا ان ما أداه وجبت صيانته ولا سبيل إليها إلا بالإلزام الباقي) لأن الصلاة والصوم مما لم يفد حكمه إلا إذا كان تاماً بكونه شفعاً أو صوم يوم، فإن أدى بعض الصلاة أو الصوم فعليه أن يتمه وإلا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ وإن أفسده يجب أن يقضيه لتكون فيه صيانة، ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه؛ لأنا نقول إن الأجزاء المؤداة لما كانت عرضة أن تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكأنه أبطلها (وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلاً) أي الشروع

قصد العبادة بنذره، وقصد العبادة عبادة كما جاء في الحديث، ثم وجب لصيانته أي: لصيانة نذره وهو قبول آبتداء الفعل، أي: آبتداء المنذور وهو الصوم أو الصلاة، فلأنْ يجب لصيانة آبتداء الفعل بشروعه في الصوم والصلاة بقاؤه أولى. وهذا لأنّ معنى العبادة في الأفعال أكثر بالنسبة إلى الأقوال، حتى تجب الصلاة على العاجز عن الأقوال القادر على الأفعال، وبالعكس لا تجب، وقد جرت النيابة في الأقوال دون الأفعال، وقالوا: إنّ الأقوال زين للأفعال، والبقاء أسهل من الابتداء، حتى تشترط النية في آبتداء الصلاة لا في بقائها، ويشترط الشهود في آبتداء النكاح دون بقائه، وعدة الغير تمنع آنعقاد النكاح، ولا تمنع بقاءه، والشيوع يمنع صحة الهبة آبتداء لا بقاء، ثم يجب عليه بقوله وهو ضعيف آبتداء الفعل، وهو قوي، فلأن يجب بآبتداءِ الفعل وهو قوي، بقاؤه وهو ضعيف أولى.

والحاصل: أنّ الذي شرع أصلاً غير متعلق بالعوارض، أمّا أن يكفر جاحده وهو الفرض أولاً، وهو إمّا أنْ يأثم تاركه وهو الواجب أولاً، وهو إمّا أنْ يعاتب على تركه وهو السنة أولاً، وهو إمّا أن يثاب على فعله وهو النفل أولاً، وهو المباح، فهو ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب والله أعلم بالصواب.

(ورخصة وهي أربعة أنواع: نوعان من الحقيقة؛ أحدهما أحق من

مقيس على النذر لأن النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بأن قال: لله علي أن أصلي ركعتين، (ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل) أي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء الفعل باجماع بيننا وبينكم؛ فإذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق (فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى) بالاهتمام والدوام لأن الدوام أسهل من الابتداء في اليسر والفعل أولى من التسمية في الاهتمام، (ورخصة) عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها لأنها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع أنواعها على السوية؛ بل قسمها أولاً إلى الأنواع؛ ثم عرف كل نوع على حدة؛ وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال:

الآخر، ونوعان من المجاز، أحدهما أتم من الآخر).

آعلم أنّ الرخصة: ما تغير من عسر إلى يسر بعارض عذر، وهي إمّا أنْ تكون حقيقة؛ وهي نوعان:

أحدهما: أحق من الآخر أي: أكمل في المعنى الذي وضع له الرخصة أو مجازاً وهو نوعان:

أحدهما: أتم من الآخر، أي: في كونه مجازاً وهذا لأنها إن شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة، ثم إن ترتب عليه حكمه وهو الحرمة، فهو الأحقّ، وإلاّ فهو النوع الآخر، وإن شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز.

ثم الأصل إن لم يبق مشروعاً في الجملة فهو الأتم وإلاّ فهو النوع الآخر.

فإن قلت: قد بينت في أول الفصل أنّ الرخصة: ما آستبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم، وهذا لا يتأتى في الرخصة المجازية، ومورد التقسيم يكون مشتركاً لا محالة.

(وهي أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر) وتفصيله أن الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمته معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة أيضاً في مقابلتها حقيقة، ففي القسمين الأولين لما كان العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها أيضاً حقيقة ثابتة، ثم في القسم الأول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة أيضاً حقيقة من جميع الوجوه؛ بخلاف القسم الثاني: فإن العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون الرخصة أحق أيضاً، وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة في مقابلتها مجازاً بمعنى أن إطلاق الرخصة عليهما مجاز؛ إذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها، ثم في القسم الأول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد كانت الرخصة أتم المجاز لا شبه له من الحقيقة أصلاً بخلاف القسم الثاني؛ فإنه لما وجدت العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة أنقص في مجازيتها.

قلت: هـذا التقسيم على التفسـير الذي فسـرتـه الآن. (أمـا أحق نـوعي الحقيقـة فما أستبيـح مع قيـام المحرم، وقيـام حكمه، كـالمكره عـلى إجراء كلمـة الكفر) فإنّه رخصة له إجراؤها، والعزيمة في الصبر حتى يقتـل، لأنّ حرمـة الكفر ثابتة لا تنكشف عنه لضرورة، ولا يحل بحال، ووجوب حق الله تعالى في الإيمان به قائم أيضاً لكنه رخص بعـذر الإكراه إذا خـاف التلف على نفسـه إجراء هـذه الكلمة؛ لأنّ في الامتناع عنه حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى، وبـإجراء هـذه الكلمة لا يفوت حق الله تعالى معنى لأنّ الركن الأصليّ هو التصديق بالقلب وهو باق ولا يفوت صورة من كل وجه؛ لأنّ أداء الإيمان قد صح، وآستدامة الإقـرار في كل وقت ليس بركن إلّا أنّ في إجراء كلمة الكفـر هتكاً لحق الله تعـالى صورة، وفي الامتناع عنه رعاية حقه صورة ومعنى، فكان الامتناع عزيمة، حتى إذا صبـر حتى قتل كان مأجوراً، وله أن يترخص بإجراء كلمة الكفر تقديماً لحق نفسه من حيث

(أمـا أحق نوعي الحقيقـة فما استبيـح) أي عومـل معاملة المبـاح في سقوط المؤاخذة لا أنه يصير مباحـاً في نفسه (مـع قيام المحـرم وقيام حكمـه جميعاً) وهـو الحرمة، فلما كان المحرم والحرمة كلاهما مـوجودين فـالاحتياط والعـزيمة في الكف عنه، ومع ذلك يرخص في مباشرة الطرف المقابـل فكان هـو أحق باطـلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية (كالمكْرهِ على إجـراء كلمة الكفـر) أي كترخص من أكره على اجراء كلمة الكفر بما يخاف على نفسه أو على عضـو من أعضائـه لا بما دونه فإنه رخص له اجراؤها على اللسان بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بـالايمان مع أن المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالـة عليه والحـرمة كـلاهما موجودان بلا ريب، ومع ذلك يرخص له؛ لأن حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صـورة ومعنى؛ أما صـورة فبتخريب البنيـة؛ وأمـا معنى فبـزهـوق الـروح؛ وفي الاقـدام عليهـا لا يفـوت حق الله تعـالى معنى لان التصـديق بـاق (وافـطاره في رمضان) أي إذا أكره الصائم بما فيه إلجاء على أفطاره في رمضان يباح لـه الافطار مع أن المحرم وهو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجـودان لأن حقه يفـوت رأساً

السعي في دفع سبب الهلاك عنها، (وإفطاره في رمضان وإتلافه مال الغـير) أي:
إذا أكره صائم على الإفطار أو أكره إنسان على إتلاف مال الغير، رخص له ذلك
لأنّ حق الله لا يفوت معنى، وكذا حق الغير؛ لإمكان التدارك بالقضاء أو المثل.
(وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعـروف) أي: الذي يـأمر بـالمعروف إذا خـاف
الهلاك على نفسه رخص له في الترك رعاية لحقه، ولو أقدم عـلى الأمر بـالمعروف
حتى قتل كان مأجوراً، فهـو العزيمـة؛ لأنّ حق الله تعالى في حـرمة المنكـر قائم،
وفي بذل نفسه إقامة المعروف؛ لأنّ الظاهـر أنّه إذا قتـل تفرقت الفسقـة؛ لأنّهم
معتقدون لما يأمرهم به، وإن كانوا يعملون بخلافه فيؤثر فعله في باطنهم لا محالة
ولم يكن غرضه إلّا تفريق جمعهم، فصار يبذل نفسه مجاهداً، بخلاف ما إذا أراد
الغازي أن يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم أنـه يقتل من غـير أن ينكىء
فيهم، فإنّه لا يسعه الإقدام عـلى ذلك، ولـو قتل لا يكـون مثابـاً لأنّ جمعهم لا
يتفرق بصنعه فكان مضيعاً دمه ملقياً نفسـه في التهلكة من غـير أن يقيم به حقـاً
من حقوق الله تعالى، (وجنـايته عـلى الإحرام) أي: إذا أكـره محرم عـلى الجنايـة
رخص له ذلك، (وتناول المضطر مال الغير) إي: إذا أصـابته مخمصـة رخص له

وحق الله تعالى باق بـالخلف (وإتلافـه مال الغـير) أي إذا أكره عـلى اتلاف مـال
الغير رخص له ذلك مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان لأن حقه يفوت رأساً
وحق المالك باق بالضمان (وترك الخائف على نفسه الامر بـالمعروف) عـطف على
المكره أي إذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر جاز له ذلك
مع أن المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع موجبـه قائم لأن حقـه يفوت رأسـاً
وحق الله تعالى باق بـاعتقاد حـرمة التـرك (وجنايتـه على الاحـرام) أي وكجنايـة
المكره على احرامه يباح له ما أكره عليه مع قيـام المحرم وحكمـه جميعاً لأن حقـه
يفـوت رأساً وحق الله تعـالى باق بـاداء الغرم، ولا يخلو هـذا اللفظ عن انتشار؛
ولو أرجع ضميره إلى الخائف يخـرج عن الانتشار قليـلاً؛ ولو قـدمه عـلى قولـه:
وترك الخائف في الذكر؛ لكان أولى باتصال أمثلة المكره كلها (وتناول المضطر مال
الغير) أي كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير

تناول مال الغير بغير إذنه وإن وجد سبب الحرمة وحكمها، ولهذا وجب الضمان حقاً للمالك لما بينا.

(**وحكمه**: أنّ الأخذ بالعزيمة أولى، حتى لو صبر وقتل كان شهيداً).
أي: حكم هذا القسم أنّ الأخذ بالعزيمة أولى، لأنّ هذه الأشياء تعينت محرمة في أنفسها، وإنْ رخص له في ذلك إذا خاف الهلاك على نفسه نظراً له ومرحمة، فكان في ذلك مطيعاً لربه مقيماً حقاً من حقوقه.

(**والثاني: ما آستبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه، كالمسافر رخص له الفطر**).

آعلم أنّ النوع الثاني من نوعي الحقيقة: ما استبيح لعذر مع قيام السبب المحرم، إلّا أنّ الحكم متراخ عن السبب لمانع آتصل بالسبب، فمنعه أن يعمل عمله، فمنْ حيث قيام السبب يكون نظير الأول، فكانت الاستباحة ترخصاً للعذر، ولكون الحكم متراخياً عن السبب كان هذا دون النوع الأول، فكمال الرخصة مبني على كمال العزيمة، فإذا كان الحكم ثابتاً مع السبب كان في العزيمة

لأن حقه يفوت بالموت عاجلاً وحق المالك مرعي بالضمان بعده مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان معاً.

(وحكمه) أي حكم هذا النوع الأول من الرخصة (أن الأخذ بالعزيمة أولى حتى لو صبر وقتل) في صورة الاكراه (كان شهيداً) لأنه بذل نفسه لإقامة حق الله تعالى وكذا لو أمر بالمعروف في صورة الخوف أو لم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثماً بل شهيداً وان عمل بالرخصة أيضاً يجوز له على ما حررت.

(والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه) فهو أدون من الأول لأنه من حيث أن السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث أن الحكم تراخى عنه كان غير أحق (كالمسافر) أي كافطار المسافر يرخص له فإن السبب وهو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب أداء الصوم

أقوى مما إذا كان الحكم متراخياً عن السبب، كالبيع بشرط الخيار مع البيع الثابت، فالحكم وهو الملك في المبيع ثابت بالبيع الثابت متراخ عن السبب في البيع بشرط الخيار، ونظيره الفطر للمسافر في رمضان رخص له بناء على تراخي حكمه من غير أن يكون سبباً معلقاً بشيء، فالسبب الموجب: شهود الشهر وهو قائم، ولهذا لو أدّى كل المؤدّى فرضاً، ولكن الحكم متراخ إلى إدراك عدة من أيام أخر، حتى إذا مات قبل إدراك العدة لم يكن عليه شيء كما لو مات قبل رمضان، ولو كان الوجوب ثابتاً للزمه الأمر بالفدية عنه لأنّ ترك الواجب بعذر يرفع الإثم، ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء أو الفدية.

فإن قلت: ما ذكرت غير مستقيم؛ لأنّ شهود الشهر سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الأداء، ونفس الوجوب ثابت في الحال غير متراخ، وسبب وجوب الأداء الخطاب، وكلاهما متراخ، فلم يتراخ الحكم عن السبب، قلت: الخطاب وهو قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ مقارن لشهود الشهر، فكان وجوب الأداء معلقاً بشهود الشهر.

فإن قلت: هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً﴾ الآية..

قلت: ظاهره يتناولهما والتأخير للترخيص.

(وحكمه: أن الأخذ بالعزيمة أولى؛ لكمال سببه وتردد في الرخصة، فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) إذِ الرخصة لليسر، والصوم في السفر يسر من

تراخى عنه إلى ادراك عدة من أيام أخر (وحكمه أن الأخذ بالعزيمة أولى لكمال سببه) وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر أفضل من الافطار عندنا، وعند الشافعي رحمه الله الافطار أفضل لقوله عليه السلام: «أولئك العصاة أولئك» وقوله: «ليس من امبر امصيام في امسفر» قلنا كان ذلك محمولاً على حالة الجهاد وتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) عطف على قوله

وجه لما سيأتي بعده، فلذلك تمت العزيمة حيث لم تبق الرخصة معارضة للعزيمة؛ لما في العزيمة بعض الرخصة. وقال الشافعي: وهو الفطر أولى؛ لأنّ العزيمة ـ وهو الصوم ـ متراخ إلى إدراك العدة (إلّا أنْ يضعفه الصوم) أي عندنا: العزيمة أولى إلّا أن يضعفه الصوم، ويخاف الهلاك على نفسه، فحينئذ يلزمه أنْ يفطر لأنّه لو صام فمات كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم، فيصير قاتلاً نفسه بما صار به مجاهداً فيأثم؛ لأنّ فيه تغيير المشروع؛ لأنّه يجب عليه أن يتحرز عن قتل نفسه، فإذا صبر حتى مات فقد غير المشروع؛ بخلاف ما إذا أكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله، فإنّه يثاب؛ لأنّ القتل ثمةَ مضاف إلى الظالم، فلم يكن هو بالصبر مغيراً للمشروع، بل هو مظهر للطاعة من نفسه في العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهدين.

(وأما أتم نوعي المجاز: فما وضع عنا من الإصر والأغلال) التي كانت على من قبلنا؛ لقوله تعالى: ﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾

لكمال سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة أولى وذلك لأن الرخصة إنما هي لليسر واليسر كما يكون في الإفطار وهو الظاهر كذلك يكون في الصوم لأجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس؛ فإن البلية إذا عمت طابت فما ظنك بالعبادة؛ ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة إذا رأى سائر الناس يفطرون وما أحسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مراراً، (إلا أن يضعفه الصوم) استثناء من قوله: الأخذ بالعزيمة أولى؛ يعني أن عندنا العزيمة أولى في كل حين إلا أن يضعفه الصوم فحينئذ الفطر أولى بالاتفاق كما إذا كان معه الجهاد أو مشاغل أخر فإن صوم ومات يموت آثماً.

(وأما أتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الأصر والاغلال) أي سقط عنا ولم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع من المحن الشاقة والأعمال الثقيلة، والاصر هو الشدة، والاغلال جمع غل أي المواثيق اللازمة كالغل وإلا ظهر أنهما جميعاً كناية عن الأمور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالإصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة، وقرض مواضع النجاسة، وقتل

وذلك: كالقضاء بالقصاص عمداً كان أو خطأً من غير شرع الدية، والعفو، وقطع الأعضاء الخاطئة، وقرض الثوب إذا أصابه نجاسة، وإحراق الغنائم، وتحريم العروق في اللحم، وتحريم السبت، وأداء ربع المال للزكاة، وعدم جواز الصلاة إلّا في المسجد، وحرمة الجماع في أيام الصوم بعد العتمة والنوم، وحرمة الطعام بعد النوم، (فيسمى ذلك رخصة مجازاً؛ لأنّ الأصل لم يبق مشروعاً).

اَعلم أنّ الرخصة حقيقة الاستباحة مع قيام السبب المحرّم، فإذا لم يكن السبب موجوداً في حقنا أصلاً لم يكن رخصة، ولكن لمّا كان النسخ للتخفيف علينا والتيسير تسمى رخصة مجازاً.

(**والنوع الرابع**: ما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة كقصر الصلاة في السفر).

النفس بالتوبة، وعدم جواز الصلاة في غير المسجد، وعدم التطهير بالتيمم، وحرمة أكل الصائم بعد النوم، وحرمة الوطء في ليالي رمضان، ومنع الطيبات عنهم بالذنوب، وكون الزكاة ربع المال، وعدم صلاحية الزكاة والغنائم لشيء إلا للحرق بالنار المنزلة من السماء، ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشر، وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب، ووجوب خمسين صلاة في كل يوم وليلة، وحرمة العفو عن القصاص، وعدم مخالطة الحائضات في أيامها، وتحريم الشحوم والعروق في اللحم، وتحريم السبت، وفرضية الصلاة في الليل، وأمثال ذلك كثير فرفع كل هذا عن أمتنا تخفيفاً وتكريماً (فسمي ذلك رخصة مجازاً لأن الأصل لم يبق مشروعاً لنا) قط ولو عملنا به أحياناً أثمنا وعوتبنا، وكان القياس في ذلك أن يسمى نسخاً وإنما سميناه رخصة مجازاً محضاً.

(والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة) أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة، فمن حيث إنه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث إنه بقي في موضع آخر كان أنقصَ في المجازية فيكون شبيهاً بالقسم الأوّل (كقصر الصلاة في السفر) فيه مسامحة والأولى أن

آعلم أنّ النوع الرابع وهو الثاني من نوعي الرخصة: ما سقط عن العبادة مع كونه مشروعاً في الجملة، فمن حيث إنّ السبب لم يبق موجباً للحكم وسقط الوجوب أصلاً كان مجازاً، ومن حيث أنه بقي مشروعاً في الجملة كان شبيهاً بحقيقة الرخصة وذلك مثل: قصر الصلاة في السفر. فإنه إسقاط للواجب حقيقة لما لم يبق له حكم بوجه وسمى رخصة مجازاً حتى لا يجوز للمسافر أن يصلي الظهر أربعاً ولو صلّى أربعاً كان كمن صلّى الفجر أربعاً لأنّ السبب لم يبق في حقه موجباً إلاّ ركعتين فكانت الآخريان نفلاً حتى لو لم يقعد القعدة الأولى فسدت صلاته. وقال الشافعي: لا قصر إلا أن يختار العبد القصر كما لا فطر إلاّ أن يختار الفطر وإنّما جعلناها إسقاطاً استدلالاً بدليل الرخصة وهو ما روي أن عمر رضي الله عنه قال: ما بالنا نصلي في السفر ركعتين ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام: «هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» معناه والله أعلم فاعتقدوه واعملوا به.

والمراد بالتصدق الإسقاط عنا كقوله تعالى: ﴿فمن تصدّق به فهو كفارة له﴾ وهذا لأنّ ما يكون واجباً في الذمة فالتصدّق ممن له الحق بإسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط إذا لم يتضمن معنى التمليك لا يرتد بالرد، ولا يتوقف على القبول كالعفو عن القصاص من وليه فثبت أن الرخصة في إخراج السبب من أنْ يكون موجباً للزيادة على الركعتين في حقه في

يقول: كسقوط إكمال الصلاة في السفر؛ ليوافق قرينه ويطابق أصله لكنه عبر بالحاصل تخفيفاً فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها، وعند الشافعي رحمه الله رخصة ترفيه والأولى إلا كمال بقوله تعالى: ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾ علق القصر بالخوف ونفي فيه الجناح فعلم أن الأولى هو الإكمال؛ ونحن نقول أنه لما نزلت الآية قال عمر رضي الله عنه يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عليه السلام هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته

التخيير ومعنى الرخصة وهو أن الرخصة لليسر وقد تعيّن اليسر في القصر فلم يبق الإكمال إلاّ مؤنة ليس فيها فضل ثواب لأن الثواب في أداء ما عليه لا في الطول والقصر فظهر المسافر مثل ظهر المقيم ثواباً لأنّه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع فجره، وظهر العبد مع جمعة الحر، فوجب: أن يسقط أصلاً، ولأنّ التخيير إذا لم يتضمن رفقاً بالعبد كان ربوبية لأنه متعال أن يكون له رفق فيما يختار.

فأما اختيار العبد فلا ينفك عن معنى الرفق، وذا في جلب نفع أو دفع ضر فمن قال: إنه يتخير بين القليل والكثير من غير رفق له في ذلك فلم يثبت له خيار يليق بالعبودية بل كان ربوبية ولا شركة للعبد فيها الا ترى أنّ الشرع تولى وضع الشرائع جبراً وفوّض إلينا إقامتها فأما أن يكون لنا شركة في نصب الشرع فلا ولو كان القصر باختيار العبد كما قاله يصير كأنه قال: اقصروا الصلاة إن شئتم فيكون تعليقاً بمشيئتنا ويكون تفويضاً إلينا نصب الشريعة وهو شركة نعوذ بالله من ذلك بخلاف التخيير في التكفير في اليمين لأنّ المكفر يختار ما هو إلا رفق عنده، وهو ما يكون أيسر عليه ولهذا لم يجعل رخصة الصوم إسقاطاً لأنّا إنّما جعلنا رخصة الصلاة اسقاطاً بأعتبار لفظ الصدقة في الحديث والنص. ثم ورد بالتأخير حيث قال فعدّة من أيام أخر لا بالصدقة فإسقاط الركعتين هنا نظير التأخير ثمة.

والحكم هو التأخير واليسر فيه متردد لأنّ الصوم في السفر يشق عليه من وجه بسبب السفر لمّا أنه قطعة من السفر ويخف عليه من وجه لموافقة المسلمين فالبلية إذا عمت طابت والفطر في السفر يتضمن عسراً من وجه وهو عسر الانفراد حين القضاء، ويسراً من وجه وهو الارتفاق بمرافق الإقامة والناس في

سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن جهة العباد كولي القصاص إذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته فمن تلزم طاعته وهو الله تعالى أولى بأن لا يرد واما نفي الجناح عنهم فإنما هو لتطييب أنفسهم لأنهم كانوا مظنة أن يخطروا ببالهم أن

الاختيار متفاوتون فخير ليختار ما هو إلا رفق عنده وهو الاختيار الضروري الثابت للعبد. وأما الاختيار الكامل وهو أن لا يتضمن رفقاً فلا لأنه إلهي وصار الصوم أولى لأنه عزيمة وقد آشتمل على معنى الرخصة كما بيّنا وهذا بخلاف العبد المأذون في أداء الجمعة فإنه يتخير بين أداء الجمعة وهي ركعتان: وبين أداء الظهر وهو أربع: لأنّ الجمعة هي الأصل عند الاذن فلا نسلم بأنه مخير بل يجب عليه أداء الجمعة عيناً كالحر فلا يكون مخيراً ولأنّ الجمعة غير الظهر اسماً وشرطاً، ولهذا لا يجوز أداء أحدهما بنية الآخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً فجاز أن يشرع له الخيار لتعين أحدهما، فأما ظهر المسافر وظهر المقيم فواحد بدليل اتفاق الاسم والشروط فبالتخيير بين القليل والكثير فيه لا يتحقق شيء من معنى الرفق؛ فلا يشرع الخيار، وبخلاف ما إذا أنذر بصوم سنة إن فعل كذا ففعل وهو معسر فإنه يخير بين صوم ثلاثة أيام وبين صوم سنة عند محمد وهو رواية عن إبي حنيفة رحمه الله رجع إليه قبل موته بأيام لأنّه يجب عليه الوفاء لا محالة في ظاهر الرواية ولأنهما مختلفان حكماً فالمنذور قربة مقصودة واجب لعينه، والكفارة شرعت زجراً وعقوبة وجبت للغير وهو هتك حرمة آسم الله تعالى وعند المغايرة يتحقق معنى الرفق وفي مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر إذا جنى لزم مولاه الأقل من الارش ومن القيمة ولا خيار له في ذلك لأنّ الجنس لمّا كان واحداً تعين الرفق في الأقل أمّا العبد إذا جنى فإنه يخير مولاه بين الدفع والفداء بالارش لأنّهما مختلفان، ولا يلزم أن موسى عليه السلام كان مخيراً بين أن يرعى ثماني حجج أو عشراً فيما ضمن من المهر كما قال الله تعالى: ﴿على أن تأجرني ثماني حجج﴾ فإن أتممت عشراً فمن عندك لأنّ الأقل وهو الثمانية كانت مهراً لازماً والأكثر وهو الزيادة على الثمانية كان فضلاً من عنده وتبرعاً وهكذا نقول في مسئلتنا، فالفرض ركعتان، والزيادة نفل مشروع للعبد تبرع به من عنده ولكن خلط النفل بالفرض قصداً لا يحل والاشتغال بأداء النفل قبل إكمال الفرض مفسد للفرض وإنما أنكرنا إثبات الخيار بين الأقل والأكثر فيما عليه لسقوط الفائدة.

(وسقوط حرمة الخمر والميتة، في حق المضطر والمكره).

آعلم أنّ من اضطر إلى تناول الميتة أو شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع أو العطش أو أكره على ذلك يباح له التناول ولا يسعه الامتناع في ذلك ولو صبر حتى مات أو قتل أثم لأنّ الحرمة ساقطة للاستثناء المذكور في قوله تعالى: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾ وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد التحريم المذكور في المستثنى منه وهو الحل بخلاف قوله: ﴿إلا من أكره﴾ فإنه استثناء من الغضب فيدل على انتفاء الغضب عند الإكراه ولا يدل انتفاء الغضب على ثبوت الحل فلا جرم لو صبر ثمة يكون شهيداً لبقاء الحرمة ولو صبر هنا يكون آثماً لارتفاع الحرمة ومن امتنع من تناول الحلال حتى مات يأثم ولأنّ حرمة الخمر أو الميتة لحق العبد كي لا يزول عقله بشرب الخمر أو لا يتعدّى فساد الميتة إلى طبيعته فإذا خاف به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض يفوت الكل فسقطت الحرمة وصار ذلك مطلقاً له شرعاً إلاّ أنّ حرمتها مشروعة في الجملة.

عليهم جناحاً في القصر وبه علم أن قيد الخوف أيضاً اتفاقيّ لا موقوفاً عليه القصر (وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره) فإن حرمتها لم تبق وقت الاضطرار والاكراه أصلاً وان بقيت في حق غيرهما لقوله تعالى ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ فإن قوله إلا ما اضطررتم إليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكأنه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال إلا حال الضرورة فإن لم يأكل الميتة أو لم يشرب الخمر حينئذ ومات يموت آثماً بخلاف الإكراه على كلمة الكفر فإنه وإن ذكر فيه الاستثناء أيضاً بقوله إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء من الحرمة بل من الغضب أو العذاب إذ التقدير من كفر بالله من بعد إيمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن أبي يوسف والشافعي أنه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الإكراه على الكفر فهو

(وسقوط غسل الرجل في مدة المسح).

آعلم أنّ غسل الرجل ساقط لأنّ الخف يمنع سراية الحدث إلى القدم حكماً ولا وجوب غسل بلا حدث وليست الرخصة بآعتبار أن الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح ومن هذا القبيل السلم فإن العينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في السلم وهو نوع بيع لما روي أنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم وهذا لأن الأصل في البيع أن يلاقي عيناً لقوله عليه السلام: «لا تبع ما ليس عندك» وهذا حكم باق مشروع في الجملة لكنه سقط في السلم أصلاً تخفيفاً على المحتاجين ليتوصلوا إلى مقاصدهم من الاثمان قبل إدراك غلاتهم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد وهذا لأن دليل اليسسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع التعيين عنه أصلاً حتى إذا لم يبع سلماً وتلف جوعاً أثم برده. فإن قلت: جاز أن لا يكون عاجزاً بأن يكون المسلم فيه موجوداً عند المسلم إليه قلت: العجز على نوعين حقيقي وهو أن لا يكون في ملكه حقيقة وتقديري وهو أن يكون المسلم فيه في ملكه ولكنّه مستحق الصرف

من قبيل القسم الأول لقوله تعالى﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم﴾ دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب أن اطلاق المغفرة باعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى أن يقع التناول زائداً على قدر الحاجة لأن من ابتلى بهذه المخمصة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا حلف لا يأكل حراماً فشرب خمراً حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا.

(وسقوط غسل الرجل في مدة المسح) فإن استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث إليه وقد كان طاهراً وما حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير اللابس وهذا على رواية الأصوليين وأما صاحب الهداية فقد قال إن نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون مأجوراً ولما فرغ عن بيان الأحكام المشروعة ذكر بعدها بيان أسبابها

إلى حـاجته إذ السلم عقـد بأرخص الثمنـين فإقـدامه عليـه دليل دال عـلى أنـه مصروف إلى حاجته وإلا يحجزه عقله عن الاقدام عليه.

فصل

الآمر والنهي بأقسامهما لطلب الأحكام المشروعة، ولها أسباب تضاف إليها كحدوث العالم والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان، والرأس الذي يمونـه ويلي عليه والبيت، والأرض النامية بالخارج تحقيقاً أو تقـديراً والصـلاة، وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي للإيمان والصلاة، والزكاة، والصوم، وصدقة الفطر، والحج،

بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام وكان الأولى أن يذكرها بعد القياس في بحث الأسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال:

فصل

(الأمر والنهي باقسامهما)

من كون الأمر مؤقتـاً أو مطلقـاً موسعـاً أو مضيقاً وكـون النهي عن الأمور الشـرعيـة أو الحسيـة أو قبيحـاً لعينـه أو لغيـره ونحـو ذلـك (لـطلب الأحكـام المشروعة)، المراد بالأحكام المحكوم بهـا من العبادات وغيـرها لا نفس الأحكـام وبالطلب أعم من أن يكون لفعل أو لكف (ولها أسباب تضاف إليها)، أي علل شرعية تنسب الأحكام إليها من حيث الظاهر وان كان المؤثر الحقيقي في الأشيـاء كلها هو الله تعالى.

(من حدوث العالم والوقت وملك المال وأيام شهر رمضـان والرأس الـذي يمونه ويلي عليه والبيت والأرض النامية بالخارج تحقيقـاً أو تقديـراً والصلاة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي)، هذه كلها أسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف والنشر المرتب فقال (للايمان)، هذا مسبب لحدوث العالم فإن الايمان بالصانع لا يجب إلا لحدوث العالم إذ لو لم يكن حادثاً لما احتجنا إلى الصانع كما قـال أعرابي البعـرة تدل عـلى البعير وآثـار الأقدام عـلى المسير فسـماء ذات أبراج

والعشر، والخراج، والطهارة، والمعاملات).

آعلم أن الأمر والنهي على الاقسام التي بيناها لطلب أداء الأحكام المشروعة بأسباب جعلها الشرع أسباباً لها إذ العلل الشرعية علل جعلته يخالف العلل العقلية، والوجوب في الحقيقة بإيجاب الله تعالى فلا شركة له في الإيجاب كما لا شركة له في الإيجاد ولا تأثير للأسباب في الوجوب إلّا أنّ الشرع جعلها أسباباً للوجوب لكون الإيجاب غيباً عنا تيسيراً للأمر على عباده حتى يتوصلوا إلى معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظاهرة. ثم أصل الوجوب في المشروعات جبر لا آختيار للعبد فيه فلا يفتقر إلى قدرته من العقل والتمييز والخطاب لأداء ما

وأرض ذات فجاح كيف لا تدل على اللطيف الخبير (والصلاة) هذا متعلق بالوقت فإن الوقت سبب وجوب الصلاة بإيجاب الله تعالى في هذا الوقت والإيجاب غيب عنا فأقيم الوقت مقامه (والزكاة) هذا ناظر إلى ملك المال فإن المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب وجوبها (والصوم) هذا متعلق بأيام شهر رمضان فإن وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته إليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى أخرج الليالي عن محلية الصوم فتعين له النهار. (وصدقة النهار)، هذا ناظر إلى الرأس الذي يمونه ويلي عليه فإنه سبب لوجوب هذه الصدقة والأصل في ذلك هو رأسه فإنه يمونه ويلي عليه ثم أولاده الصغار وعبيده فإنه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والأولاد الكبار فإنه لا يلي عليهم. (والحج)، هذا ناظر إلى البيت فإنه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لأن البيت واحد والوقت شرطه وظرفه. (والعشر)، هذا ناظر إلى الأرض النامية بالخارج تحقيقاً فإنه إذا حدث الخارج من الأرض تحقيقاً يجب العشر وسقط إذا اصطلمت الزرع آفة ويتكرر الوجوب بتكرر النماء. (والخراج)، هذا ناظر إلى قوله: أو تقديراً فإن الأرض النامية بالخارج تقديراً بالتمكن من الزراعة سبب للخارج سواء زرعها أو عطلها وهو الا ليق بحال الكافر المتوغل في الدنيا. (والطهارة)، هذا ناظر إلى الصلاة فإن شرعية الصلاة سبب وجوب الطهارة

وجب بالسبب السابق والأداء لا يكون إلّا عن آختيار فلا يصح قبل العقل كقول البائع للمشتري أدّ الثمن فإنه طلب لأداء الثمن الواجب بسببه السابق، وهو البيع لا أن يكون هذا سبباً للوجوب في الذمة وعند الشافعي سبب وجوب الصلاة والصوم الخطاب فهو المؤثر في وجوب الحكم ولنا أن الخطاب لطلب أداء ما وجب عليه بالسبب السابق بدليل وجوب الصلاة على من نام وقت الصلاة وعلى المجنون أو المغمى عليه إذا لم يزد الجنون أو الاغماء على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء والخطاب موضوع عنهم لفقدان أهلية الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا الجنون إذا لم يستغرق شهر رمضان والاغماء والنوم وإن استغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضاء وهو يعتمد سبق الوجوب فهو إسقاط الواجب بمثل من عنده والخطاب موضوع ألا ترى أن الحول إذا حال على المال يخاطب المالك بأداء الزكاة بناء على وجوب الزكاة بسبب المال بلا خلاف وكذا الزكاة عنده تجب على الصبي والخطاب موضوع عنه وقالوا جميعاً بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم أن الوجوب في حقنا مضاف إلى أسباب شرعية غير الخطاب ولهذا تجب الصلوات والصيامات متكررة وإن كان الأمر بالفعل لا يقتضي تكراراً بحال فعلم أن التكرار بسبب موجب يتكرر وانما يعرف السبب بإضافة الحكم إليه وتعلقه به شرعاً لأنّ الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له لأنّ الإضافة تدل على الاختصاص وكمال الاختصاص فيما ذكرنا لأنّ ثبوته به كما يقال هذا كسب فلان أي حدث بآكتسابه وفعله والوجوب هو الحادث وتعلق الشيء بالشيء بحيث يتكرر بتكرره يدل عليه أيضاً فإذا ثبت هذا فنقول وجوب الإيمان بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته بإيجاب الله تعالى إلاّ أنّ

الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما أن الوقت سبب لها. (والمعاملات)، هذا ناظر إلى تعلق البقاء المقدور فإنه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم إلى يوم القيامة ومعلوم أنه لا يبقى ما لم يكن بينهم معاملة يتهيأ بها معاشهم من البيع والاجارة ونكاح يكون مبقياً لهذا الجنس بالتوالد علم أن تعلق البقاء المقدور

سببه في الظاهر حدوث العالم تيسيراً على العباد وإنّما نعني به أنّه سبب لوجوب الإيمان الذي هو فعل العبد وهو التصديق والإقرار لا أن يكون سبباً لوحدانية الله تعالى لاستحالته ولا وجوب إلا على من هو أهل له ولا وجود لمن هو أهله إلاّ والسبب يلازمه إذ لا تصور للمحدث أن يكون غير محدث وهذا لأنّ الإنسان المقصود بالتكليف وغيره ممن يلزمه الإيمان به كالجن والملك عالم بنفسه؛ لأن العالم إنّما سمي به لأنّه علم وجود الصانع ووحدانيته.

ولهذا صححنا إيمان الصبي العاقل وإن لم يخاطب به لتقرر السبب في حقه وصحة الأداء تنبني على وجود الركن من الأهل بعد تحقق السبب لا على وجوب الأداء كتعجيل الدين المؤجل يجوز وإن لم يكن الخطاب بالأداء متحققاً ووجوب الصلاة بإيجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت لأنّها تضاف إليه فيقال صلاة الظهر ويتكرر الوجوب بتكرر الوقت ولا يصح الأداء قبل الوقت ويصح بعد دخول الوقت وإن تأخر لزوم الأداء إلى آخر الوقت ولا فرق بين هذا وبين قول من قال إن الزكاة تجب بإيجاب الله تعالى وملك المال سببه والقصاص يجب بإيجابه وسببه القتل العمد، وليس السبب بعلة وضعية عقلية ولكنها علة شرعية جعلية. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة﴾ لدلوك الشمس واللام للتعليل فكان أقوى دليل على تعلقها بالوقت وكونه سبباً لها وسبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو نصاب بدليل الإضافة إليه فيقال: زكاة السائمة وزكاة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد ويجوز تعجيله على الحول بعد وجود النصاب وجواز الأداء لا يكون إلاّ بعد تقرر سبب الوجوب، غير أنّ الوجوب بصفة اليسر ولا يتم اليسر إلاّ إذا كان المال نامياً ولا نماء إلاّ بمضيّ الزمان فأقيم الحول الممكن لاستنماء المال لاشتماله على الفصول الأربعة مقام النماء. فإن قلت: يتكرر وجوب الزكاة في مال واحد بتكرر الحول وبتكرر الشرط لا يتكرر الواجب فعلم بأنه سبب، قلت: تكرر الوجوب بتكرر النماء الذي صار المال سبباً بأعتباره وصار المال الواحد بتكرر النماء فيه كالمتكرر تقديراً وسبب وجوب الصوم أيام شهر رمضان. قال الله

تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهـر فليصمه﴾ أي فليصم في أيـامه، ولهـذا يضاف إليه ويتكرر بتكرره ولم يجز الأداء قبله وصح بعده من المسافر وإن تأخر الخطاب إلى إدراك عدة من أيام أخر وكل يوم سبب لصومه على حدة حتى إذا بلغ الصبيّ أو أسلم الكافر في بعض الشهر يلزمه مـا بقي لا ما مضى لأنّ الصيـام متفرق في الأيام تفرق الصلاة في اليوم والليلة، بل أشد فبين كل يومين ليل لا يصلح لأداء الصوم أصلاً وثمة يصلح لأداء الصلاة قضاء ونفلاً فيجعل كل يوم سبباً لوجوب صوم كوقت كل صلاة، لكل صلاة وقال شمس الأئمة السرخسي: سببه شهـود الشهر لأنه يضاف إلى الشهر وهو يشتمل على الأيام والليالي فآستـويا في السببيـة للوجوب ولهذا يجب القضاء إذا كان مفيقاً في أول ليلة من الشهر ثم جنّ قبل أن يصبح، ومضى الشهر وهو مجنون ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهـد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وتصح نية أداء الفرض بعد غروب الشمس قبـل أن يصح ولا تصح نية أداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب.

ألا تـرى أنه إذا نـوى قبل غـروب الشمس لم تصـح نيتـه وقـال صـاحب الأسـرار وفخر الإسـلام الوقت متى جعـل سبباً كـان محلاً صـالحاً لـلأداء كما في الصلاة والليل لا يصلح للأداء وإنّما اختصت الصلاحية بـالأيام فعلم بـأن الأيام هي الأسباب وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني رأس يمونة بولايتـه عليه ولهذا يضاف إليـه فيقال صـدقة الـرأس ويتضاعف الـوجوب بتعـدد الرؤس من الأولاد الصغـار والمماليـك ويدل عليـه قولـه عليه السـلام: «أدّوا عن كل حر وعبد»، وقوله: «أدّوا عمن تمونون» وحرف عن لـلانتزاع يقـال: أخرجت الـدرّة عن الحقة فأما أن يكون سبباً ينتزع الحكم عنه أو محلاً يجب الحق عليـه ثم يؤدى عنه كالـدية تجب عـلى القاتـل ثم تتحمل عنـه العاقلة وبـطل الثاني لاستحالـة الوجوب عـلى الكافـر، والرقيق، والفقـير لأنّها عبادة مـالية والكـافر ليس بـأهل للعبادة وغير محل لوجوب المال فعرفنا أن المراد انتزاع الحكم عن سببه.

وأما وقت الفطر فشـرط وجوب الأداء وإنّمـا أضيفت إلى الفطر مجـازاً لأنّها

تجب فيه لا لأنّه سبب وإنما جعلنا الفطر شرطاً، والرأس سبباً مع وجود الإضافة إليهما لأنّ تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس دليل محكم على أنه سبب لأن الوجوب إنّما يكون بسبب أو علة لا بغير ذلك ولا يتصوّر فيه الاستعارة لأنّها وظيفة لفظية ولأنّها تقبل النفي فيصح نفي الوجوب حينئذ فلا يكون واجباً ضرورة. والإضافة دليل محتمل؛ لأنّ الإضافة قد تكون إلى الشرط مجازاً ولأنّ التنصيص على المؤنة دليل على أن سبب الوجوب الرأس دون الفطرة فالمؤنة إنما تجب عن الرؤس؛ لأنّ مؤنة الشيء سبب بقائه يقال: مانة يمونة قام بكفايته ومؤنته على فلان أي ما يحتاج إليه في بقائه عليه، والرأس هو المتصف بالبقاء فلهذا قلنا بأنّها عبادة فيها معنى المؤنة وجواز الأداء قبل الفطر دليل على أن الفطر ليس بسبب وتكرر الوجوب بتكرر الفطر في كل حول بمنزلة تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول لأنّ الوصف الذي لأجله كان الرأس سبباً وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما أنّ النماء الذي لأجله كان المال سبباً للوجوب يتجدد بتجدد الحول.

وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت ولهذا يضاف إلى البيت قال الله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ ولا يتكرر بتكرر الوقت لأنّ الوقت شرط جواز الأداء وليس بسبب للوجوب وإنّما لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر، والوقوف قبل يوم عرفة لأنّ الأداء شرع متفرقاً منقسماً على أمكنة وأزمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يجز تغيير الترتيب المشروع كما في أركان الصلاة فإنّ السجود مرتب على الركوع ولا يجوز السجود قبل الركوع، وذا لا يدل على أنّ الوقت ليس بوقت للأداء.

وأما الاستطاعة بالمال فشرط وجوب الأداء وليست بسبب للوجوب لأنّه لا يضاف إليها ولا يتكرر بتكررها وصح الأداء من الفقير وإن لم يملك شيئاً وهذا لأنّه عبادة بدنية فلا يصلح المال سبباً له لعدم الملاءمة وهي شرط بين السبب والمسبب ولكنه عبادة هجرة وزيارة البيت تعظيماً للبقعة الشريفة فكان البيت سبباً له، وسبب وجوب العشر الأرض النامية لحقيقة الخارج بدلالة الإضافة فيقال عشر الأرض والعشر مؤنة الأراضي أي سبب بقائها؛ لأنّ مؤنة الشيء سبب بقائه

كـالأكـل فهـو مؤنـة البقــاء والعشر سبب بقـاء الأرض لأنّ العشر يصــرف إلى الفقـراء، والمقاتلة إذا كـانوا فقـراء والنصرة بـالضعفاء كـما قـال عليـه السـلام: «فإنكم تنصرون بضعفائكم»، وبالمقاتلة لأنّ الكفار لا يستولون بهم علينـا فتبقى الأراضي في أيدي ملاكها المسلمين وإلّا تخرج فلا تبقى الأراضي للمسلمـين وفي العشر معنى العبادة، لأنّه يصـرف إلى الفقراء الـذين هم خواص الـرحمن؛ ولأنّ الخارج وصف السبب وهو الأرض فيكون سببه مـال الزكـاة لأنّ الزكـاة تجب في المال النامي وهو قليل من كثير وكذا العشر يتعلق بحقيقـة الخارج وهـو قليل من كثير فصار العشر مؤنة بآعتبار الأصل وهـو الأرض وعبادة بـآعتبار الـوصف وهو الخارج وتكرر الوجوب بتكرر الخارج كتكرر الزكاة بتكرر الحول ولم يجز تعجيـل العشر قبل الخارج لأنّه يكون قبل السبب في حق وصف العبادة والعشر لا ينفك عن معنى العبادة فلو جاز التعجيل لصار مؤنة محضة وهو ليس بمؤنة محضـة فصار تعجيـل العشر قبل الخـارج كتعجيل زكـاة الإبل قبـل الاسامـة لأنّ السبب ثمـة الإبل السائمة وسبب الخراج الأرض النامية بالخارج تقدير بالتمكن من الزراعـة لكون الواجب من غير جنس الخارج لأنّه يقال خراج الأرض فصار مؤنة بآعتبـار الأصل وهو الأرض لأنّه سبب بقاء الأرض لأنّه مصروف إلى المقاتلة الذابين عن حريم دار الإسلام وبيضته، وعقوبة بآعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعـة. فـالاشتغال بـالزراعـة وعمارة الـدنيا مـع الاعـراض عن الجهـاد سبب للمـذلـة والعقوبة، لما روى أنّه عليه السلام: رأى شيئاً من آلات الزراعة في دار فقال: «ما دخـل هذا بيت قـوم الا ذلوا»، وقـال عليه السـلام: «إذا تبايعتم بـالعين واتبعتم أذناب البقر فقد ذللتم فظفر بكم عدوّكم» ولهـذا لا يجب على المسلم ابتـداء وفي العشر السبب الأرض النامية بحقيقة الخارج والزراعة فيـه غير معتبـرة حتى يجب العشر إذا خرج من غير أن يـزرع وهو ليس بعمـارة للدنيا وإعراض عن الجهاد ولهذا لم يجتمعا عندنا لأنّ الخـراج لا ينفك عن وصف العقـوبة والعشر لا ينفـك عن وصف العبادة فأنى يجتمعان وسبب وجوب الطهارة الصلاة فإنّها تضاف إليها فيقال طهارة الصلاة وتقوم بها حتى تجب بوجوب الصلاة وتسقط بسقـوط الصلاة

لأنّها شرطها وما يكون شرطاً للشيء يكون متعلقاً به حتى تجب بوجوبه كاستقبال القبلة فوجوبه بوجوب الصلاة فكذا الطهارة لم تجب قصداً لكن عند ارادة الصلاة والحدث شرط لوجوب الأداء بالأمر وهو قوله تعالى: ﴿فٱغسلوا وجوهكم﴾ وليس بسبب للوجوب وكيف يصلح سبباً لها وهو ناقض لها وما يكون رافعاً للشيء ومزيلاً له لا يصلح سبباً له لوجوبه ولهذا جاز الأداء بدونه فالوضوء على الوضوء نور على نور، ولا يجب الأداء مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلاة، وسبب المعاملات كالنكاح والبيع ونحوهما تعلق البقاء المقدور بتعاطيها، أي: البقاء المقدّر بتناول المعاملات ومباشرتها، وبيانه أن الله تعالى خلق هذا العالم وقدّر بقاءه إلى قيام القيامة ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وذا باتيان الذكور الإناث في موضع الحرث وبقاء النفس بالكفاية وما يحتاج كل لكفايته لا يكون حاصلاً في يده فقدّر ما يحتاج إليه كل أحد ولن يتهيأ له إلّا باناس آخرين وبما في أيديهم فشرع لكل واحد منها طريقاً مخصوصاً يتأدى به ما قدّر الله تعالى من غير أن يتصل به فساد فشرع للتناسل طريقاً لا فساد فيه ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في الوطء ففي الوطء على التغالب فساد وفي الشركة ضياع النسل فإن الأب متى اشتبه عليه الولد يبقى على الأم وما بها قوّة كسب الكفاية فيضيع الولد فشرع لبقاء النسل إلى أجله طريق اكتساب ما فيه كفاية وهو التجارة عن تراض ففي الأخذ بالتغالب فساد والله لا يحب الفساد ولهذا فسد البيع بجهالة مفضية إلى المنازعة لأنّ شرعية العقود لقطع المنازعات فمهما أفضت إلى المنازعة عادت على موضوعها بالنقض. (وأسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت إليه من قتل وزنا وسرقة وأمر

بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالأنسان بخلاف الحيوانات، فإنهم يبقون إلى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لأن خلقتهم كذلك ولا يتعلق بأفعالهم أمر أو نهي، وقد تم اللف والنشر المرتب بين أسباب العبادات والمعاملات ومسبباتها وبقيت العقوبات وشبهها فبينها بقوله: (وأسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت إليه من قتل وزنا وسرقة وأمر دائر بين

دائر بين الحظر والإباحة كالقتل خطأ والإفطار عمداً).

أعلم: أنّ سبب العقوباتِ والحدود ما يضاف إليه، كالقتل عمداً، والقصاص، والرأس للجزية، لأنّها عقوبة وجبت على الكفر، ولهذا يضاف إليه، فيقال: خراج الرأس، وجزية الرأس، ويتضاعف بعدد الرؤس، وتكرر الوجوب بتكرر الحول، كتكرر الزكاة والزنا للرجم، أو للجلد، والسرقة للقطع، وشرب الخمر والقذف للحد. وسبب الكفارات التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة ما أضيف إليه من أمر دائر بين حظر وإباحة، كالقتل خطأ والإفطار عمداً، وقتل الصيد واليمين المعقودة على أمر في المستقبل إذا حنث فيها، والظهار عند العود. وأما القتل العمد، أو اليمين الغموس، فلا يصلح سبباً للكفارة لما مرّ في تعريفات دلالة النص.

(وإنّما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه وتعلقه به؛ لأنّ الأصل في إضافة

الحظر والاباحة)، فالعقوبات أعم من الحدود لأنها تشمل القصاص أيضاً والكفارة نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد، وسبب حد الزنا هو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة، يقال حد السرقة وسبب الكفارة، هو أمر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لأنها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لا بد أن يكون أمراً دائراً بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة إلى صفة الاباحة والعقوبة، مضافة إلى صفة الحظر. (كالقتل خطأ)، فإنه من حيث الصورة رمي إلى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لأنه قد أصاب آدمياً وأتلفه فتجب فيه الكفارة (والافطار عمداً في رمضان) فإنه مباح من حيث اتصال ما هو مملوك لمالكه؛ ومحظور من حيث إنه جناية على الصوم المشروع فيصح أن يكون سبباً للكفارة (وإنما يعرف السبب) بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله أي إنما يعرف كون الشيء سبباً للحكم (بنسبة الحكم إليه وتعلقه به) فالمنسوب إليه والمتعلق به يكون سبباً للمنسوب والمتعلق البتة

الشيء إلى الشيء أن يكـون سبباً لـه، وإنّما يضـاف إلى الشرط مجـازاً، كصـدقـة الفطر، وحجة الإسلام).

آعلم أنّ السببية إنّما تعرف بإضافة الحكم إلى الشيء لأنّ الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون المضاف إليه سبباً للمضاف؛ لأن الإضافة للاختصاص. والأصل في كل ثابت كماله، وكمال الاختصاص في إضافة المسبب إلى السبب؛ لأنّ ثبوته به؛ وقد يضاف إلى الشرط مجاز المشابهة بين الشرط والعلة، إذ الحكم يوجد عنده فشابه العلة التي يوجد الحكم بها عندها، ولهذا يضاف الضمان إلى صاحب الشرط إذا لم يمكن تضمين صاحب العلة، كما يقال: صدقة الفطر وحجة الإسلام، لما مر أنّ سبب الأول الرأس الذي يمونه ويلي عليه، وسبب الثاني: البيت والفـطر والإسلام شرطا الوجوب.

(لأن الأصل في إضافة شيء إلى شيء) وتعلقه به (أن يكون سببـاً له) وحـادثاً بـه كـما يقال: كسب فـلان؛ وحينئذ يـرد علينا أنكم ربمـا أضفتم إلى الشرط فكيف يطرد هذا فقال (وانما يضاف إلى الشرط مجازاً كصدقة الفطر وحَجة الاسلام) فإن الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الـرأس الذي يمـونه ويـلي عليه؛ والصدقة تضـاف إليهما جميعاً؛ وكذا الاسـلام شرط الحج والسبب هـو بيت الله تعالى والحج يضاف إليهما جميعاً.

(تم الجزء الأوّل من شرحي المنار كشف الأسرار ونور الأنوار

ويليه الجزء الثاني وأوّله باب أقسام السنة أتمه الله بخير)

فهرست شرحي كشف الأسرار
وشرح نور الأنوار على المنار